1. Die „heilige Philosophie" Oetingers und die Kabbala

Oetinger hat der „Weltphilosophie" der beginnenden Aufklärung[2] eine „heilige Philosophie" entgegengestellt.[3] In ihr sah er „das Werkzeug des lebendig-machenden Geistes", während ihm die „gemeine Philosophie" als „das Werkzeug des tötenden Buchstabens" galt (vgl. 2 Kor 3,6). Ohne die „heilige Philosophie" kann man keinen einzigen Spruch der Bibel „völlig nach dem Geist erklären, auch nicht einmal nach dem vernünftigen nexu, geschweige nach der Beweisung des Geistes und der Kraft".[4] Denn diese Philosophie ist auf das Zeugnis der Bibel und auf die Offenbarung Gottes in der Natur gegründet.[5] Sie diente Oetinger nicht nur dazu, die Begriffe zu finden, wie sie Jesus und die Apostel gehabt haben[6], sondern bot auch eine Art von Hermeneutik, die den Sinn und das Ziel, das System einer als lebendiges Ganzes verstandenen *Heiligen Schrift* beider Testamente erkennen läßt. Auch das philosophische Denken bedarf der biblischen Offenbarung. Nach Oetinger kann keine Philosophie Systeme bauen, ohne auf die *Heilige Schrift* zu achten; diese ist auch für die Erforschung der Natur als der Schöpfung Gottes heranzuziehen. Andererseits wollte Oetinger mit Hilfe der

[2] Oetinger wandte sich vor allem gegen die Philosophen G. W. Leibniz und Chr. Wolff, dann auch gegen die rationalisierende bzw. aufklärerische Bibelerklärung eines J. S. Semler, J. B. Basedow (S. 433) und vor allem gegen das *Wörterbuch des Neuen Testaments* von Dr. Wilhelm Abraham Teller ([1]1772; [2]1773; [3]1780; [4]1785). Tellers Absicht scheint auf den ersten Blick ähnlich wie die von Oetinger zu sein, nämlich „mehr Klarheit und Reinigkeit in den Lehrbegriff und die Hauptwörter des *Neuen Testaments* zu bringen" (Teller, *Wörterbuch* 1772, S. 3.5). Aber die Theologie Tellers, dessen *Wörterbuch* im Unterschied zu dem Oetingers ein Bestseller wurde (vgl. S. 278), ist von der Aufklärung bestimmt. Das geht vor allem aus der „Beylage zum Wörterbuch", einem „Beytrag zur reinen Philosophie des Christentums", hervor, die im Geist von Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* die Höherentwicklung der Religion durch Erziehung anstrebt und eine „immer fortgehende Aufklärung in der Religion" fordert: „Je höher die Erkenntnis steigt, wird auch die Liebe steigen" (Teller, *Wörterbuch* 1772, S. 104). Das Glaubenschristentum soll sich zum Vernunftchristentum und schließlich zum vollkommenen Christentum des Herzens und der praktischen Moral fortentwickeln. Die Hauptbegriffe des *Neuen Testaments* werden dabei gründlich entmythologisiert, Himmel und Hölle auf die Erde projiziert und das Kreuz Christi seiner Heilsbedeutung entleert: Jesus war ein Tugendlehrer, der Stifter einer besseren Religion (Teller, *Wörterbuch* 1772, S. 440), der das pharisäische Judentum überwand (Teller, *Wörterbuch* 1772, S. 374). Eine harte Kritik Oetingers an Tellers „grausamer Abscheu vor der Sinnlichkeit" findet sich S. 53 und 278 (vgl. S. 53 f.); „das Sinnliche ist die Hauptsache" (S. 150).

[3] Zur „heiligen Philosophie" vgl. Fr. Chr. Oetinger, *Heilige Philosophie. Ausgewählte Gedanken zum Verständnis der Schrift. Zeugnisse der Schwabenväter*, Bd. 3. Metzingen 1965; O. Herpel, *Oetinger, Die Heilige Philosophie.* München 1923; G. Spindler - R. Haug, *Etwas Ganzes vom Evangelium. Friedrich Christoph Oetingers Heilige Philosophie. Ein Brevier.* Metzingen 1982; J. Herzog, *Weisheit im Staube. Ein Lesebuch der Schwabenväter.* Tübingen 1927. Oetinger hielt 1730 in Halle Vorlesungen über die philosophia sacra et applicata im Hinblick auf die *Heilige Schrift.*

[4] Die heilige Philosophie ist die „Grundweisheit der Schriftphilosophie", „der Schlüssel, der in das Schloß der *Heiligen Schrift* gehet und dem Geist die Hand bietet" (*Zeugnisse der Schwabenväter*, Bd. 3, S. 8). Man muß von der Philosophie, „die nach den Elementen der Welt und menschliche Weisheit ist und von Christus absieht", die „Grund-Weisheit" (1 Kor 14,24) und „das vollkommene Verständnis der Grund-Begriffe nach Christus" unterscheiden (Oetinger, *Versuch eines Wörterbuchs*, S. 253).

[5] *Zeugnisse der Schwabenväter*, Bd. 3, S. 9.

[6] Ebendort.

Philosophie und der Naturwissenschaften das Verstehen der *Schrift* vertiefen.[7] Er warnte vor einem eklektischen Gebrauch der Bibel und wollte deren Lehre von ihrer Mitte her systematisch darstellen, damit das Ganze des Evangeliums und die organische Einheit der so verschiedenartigen Bücher der Bibel sichtbar würde. Solch ein Entdecken und Erweisen des verborgenen Sinnes der *Schrift* setzt geradezu prophetische Gabe voraus (S. 243). Den Geist einer „heiligen Philosophie" atmet auch das *Biblische und Emblematische Wörterbuch.* Es ist dazu da, „geistliche Vorwürfe [Vorlagen, Texte] mit geistlichen Worten zusammenzuhalten" (S. 242 nach 1 Kor 2,13); es will „den aufsteigenden Zweifeln präzise Schriftbegriffe entgegensetzen" (S. 276), die „philosophische Philosophie . . . purgieren" (S. 216). Auch soll es dazu verhelfen, die geheimen Tiefen und das innere Leben der Gottheit zu ergründen; denn aus diesem Leben muß die Theologie als eine sachgemäße Darstellung des Glaubens, der Erkenntnis sucht, „abgeleitet" werden (S. 219).[8] Aber immer betont Oetinger das Ungenügen, die Vorläufigkeit unseres Verstehens der biblischen Offenbarung im gegenwärtigen Äon (S. 335).

Auch der Theosoph JAKOB BÖHME suchte nach dem, was die *Schrift* im Innersten zusammenhält. Er war für Oetinger ein von Gott erwählter „Prophet unserer Zeit". Aber eine wissenschaftliche Darstellung der Biblischen Theologie, ein Gesamtsystem der Wahrheit, konnte der „unstudierte" BÖHME (S. 285) nach Oetingers Ansicht nicht geben; er war kein Vertreter einer heiligen Philosophie.[9] Diese fand Oetinger in der jüdischen Kabbala [10], mit der er schon früh in Berührung kam. Er berichtet von einer Reise nach Halle (1730), er habe sich dort mit einem Juden im Buch *Eṣ Chajjim* („Lebensbaum") geübt, das Manuskript teuer gekauft und alle seine Gedanken auf die „philosophiam sacram Cabbalisticam" gewendet.[11] Im Unterschied zu BENGEL, der beteuerte, von kei-

[7] Allerdings darf keine „fremde", d. h. eine nicht auf die *Heilige Schrift* bezogene, Philosophie benützt werden, auch keine, welche die *Schrift* „nach den idealistischen Sätzen erklärt" (S. 27). Oetinger wollte jedoch keine „Weltphilosophie" grundsätzlich verwerfen, „wann sie die *Schrift* zur Regel hat" (S. 290). S. 166 und S. 254 wird zustimmend das Wort des Hermes zitiert: „Qui pius est, summo recte philosophatur" („Der philosophiert nach den höchsten Spitzen der Vernunft, der Gott fürchtet"; in MANGET, *Bibliotheca chemica,* Lib. II, Sect. I, Subsect. II, 415).

[8] Oetinger leitet seine Theologie aus der Idee des göttlichen Lebens ab; vgl. seine *Theologia ex idea vitae deducta* (*Theologia* 1979).

[9] Zu BÖHME vgl. P. DEGHAYE, *La Naissance de Dieu.* Paris 1985; H. PÄLTZ, Artikel „J. Böhme" in TRE 6 (1980), S. 748–754 und die dort angegebene Literatur. Zum Urteil Oetingers über BÖHME vgl. S. 165. 236. 240. 289. 290; OETINGER, *Güldene Zeit* III, S. 51. Wie BENGEL beanstandete Oetinger bei BÖHME „die der Welt anstößige Schreibart" (S. 146. 236; vgl. S. 364). Deren Erhellung versuchte Oetinger bei BÖHMES *Apologie,* und zwar dadurch, daß er dessen Sätzen seine Deutung an die Seite stellte. In seiner *Theologia* unterließ es Oetinger, sich auf BÖHME zu berufen. Vgl. auch Einleitung PIETSCH.

[10] Die Anfänge der Kabbala liegen im Dunkeln (vgl. I. BEN SCHLOMO, *J. Gikatilla, Sha'are 'Orah.* Jerusalem 1970, S. 7).

[11] HERPEL, S. 25; OETINGER, *Leben und Briefe,* S. 68. Ähnlich beschrieb der italienische Graf GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA seine Bemühungen um die Kabbala (*Oratio,* S. 330): „Hos ego libros [gemeint sind die kabbalistischen Schriften, die ein Jude erst nach dem 40. Lebensjahr lesen darf] non mediocri impensa mihi comparassem, summa diligentia indefessis laboribus cum perlegissem." PICO darf als Vater der christlichen Kabbalisten gelten; vgl. O. BETZ, Artikel „Kabbala II-Christentum" in TRE 17 (1988/89), S. 501–509. Das Buch *Eṣ Chajjim* ist von CHAJJIM VITAL verfaßt und stellt die Kabbala JISHAK LURJAS dar. JAKOB FRIEDRICH KLEMM schätzte Oetinger als Gelehrten, der

ner Kabbala zu wissen[12], wollte Oetinger - abgesehen von den Kirchenvätern und den Philosophen - „Jahr und Tag die Rabbinen" gelesen haben. Freilich gab er zu, daß man die jüdische Art zu denken schon als Knabe sich angewöhnen müsse, falls man sie wirklich beherrschen wolle.[13]

In seinem Werk *Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia*[14] hat Oetinger die auf die *Schrift* gegründete „heilige Philosophie" und das Denken der Kabbala gegen die geistigen Strömungen seiner Zeit verteidigt. Die kabbalistische Lehre von den Kräften Gottes im Universum bot ihm eine willkommene Waffe im Kampf gegen die rationalistische Philosophie eines LEIBNIZ oder WOLFF (S. 369), aber auch gegen TELLER, der in seinem *Wörterbuch* nach Oetingers Urteil „die Geheimnisse Gottes aus den biblischen Schriften beseitigt" (TELLER, *Wörterbuch*, S. 904; vgl. S. 211), „das Sinnliche der Schrift zunichte macht" (S. 216) und dessen „Verstand" weder in die Accentuation noch in die Natur der Ebräischen Sprache reicht (S. 200).

Warum konnte Oetinger die Kabbala als heilige Philosophie verstehen, die eine systematische Auslegung der Bibel ermöglicht? Die jüdischen Kabbalisten wollten eigentlich keine Philosophen sein. Sie wurden als „Meḳubbalim" bezeichnet, d. h. als Männer, die eine „Ḳabbalāh", eine mündliche Überlieferung (OETINGER, *Versuch eines Wörterbuchs*, S. 36) empfangen haben, die sie lehrend weitergeben wollten.[15] In der religionsgeschichtlichen Forschung wird als „Kabbala" eine im Judentum entwickelte Sondertheologie bezeichnet, die als mystisch gilt. Man vergleicht sie zu Recht mit der Gnosis des frühen Christentums[16] oder auch mit der neuplatonischen Philosophie. Denn wie den Gnostikern ging es den Kabbalisten um eine tiefere Erkenntnis Gottes sowie des Ursprungs und Wesens der himmlischen, geistigen und der irdischen, materiellen Welt; darüber hinaus wollte man wissen, wie die Kräfte Gottes in der Natur und in der Geschichte wirksam sind. Solche „Gnosis" wird nicht primär durch philosophische Reflexion gewonnen. Sie wird vielmehr der Offenbarung der Geheimnisse verdankt, wie sie in der *Heiligen Schrift* enthalten, aber hinter dem buchstäblichen Sinn ihrer Aussagen verborgen sind.

Diese geheimgehaltene „Ḳabbalāh" soll schon von Mose am Berg Sinai empfangen worden sein, genauso wie die mündliche Tradition der rabbinischen Gesetzeslehre; wie diese habe man sie durch die Jahrhunderte hindurch sorgfältig

den „ganzen Begriff der uralten Theologie der Kabbala von deren Quellen . . . vollkommen gefasset und anderen mitzuteilen imstande sei" (OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 86).

12 Vorrede zur ersten Ausgabe der *Erklärten Offenbarung* (1740), § 2. Vgl. M. SCHMIDT, *Das Zeitalter des Pietismus*. Bremen 1965, S. 194.

13 Zitiert bei HERPEL, S. 22 f.

14 Die *Lehrtafel* bietet eine Darstellung der Theologie „in Form des Archetyps oder himmlischen Schauplatzes" (S. 530); vgl. BETZ, *Lehrtafel*.

15 Im Talmud werden die Prophetenbücher und Hagiographen der hebräischen Bibel als qabbalah bezeichnet (bTa'anith 17 b; Chagigah 12 b). Erst im Mittelalter wurde dieser Begriff auf die „empfangene Überlieferung" der jüdischen „Mystiker" angewendet. Vgl. dazu PICO, *Oratio*, S. 329: „Cabala, quod idem est apud Hebraeos quod apud nos receptio."

16 Oetinger hat die gnostische Irrlehre des KERINTH als „mißverstandene Cabbala" beurteilt (S. 164).

weiterüberliefert, allerdings nur in einem sehr kleinen Kreis von Eingeweihten. Auch Oetinger war - wie die anderen christlichen Kabbalisten - vom hohen Alter dieser Überlieferung fest überzeugt.[17] Historisch betrachtet hat jedoch die Kabbala in den geheimen Lehren einiger Rabbinen des 2. Jahrhunderts n. Chr. über die „Werke der Schöpfung" (ma'ăsê bĕrēshîth nach 1 Mos 1,1; Spr Sal 8,22-31; Hiob 38-41) und die „Werke des Thronwagens" (ma'ăsê märkābāh nach Hes 1) ihre Wurzeln.[18] Die Letzteren, mit denen die himmlische Welt um den Thron Gottes dargestellt wird, sind Thema des 3. *Henochbuches* und der Hekhaloth-Literatur (4.-7. Jahrhundert.), dazu auch des kabbalistischen Werkes *Sephär Bahir* („Buch der Klarheit", nach Hiob 37,12), das im 12. Jahrhundert in Südfrankreich entstand[19]. Die „Werke der Schöpfung" werden im *Sephär Jeşirah* („Buch der [Welt-] Bildung", 5. Jahrhundert?) behandelt. Ihren Höhepunkt erreichte die Kabbala um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert in Spanien. Damals erschienen die *Sha'are 'Orah* („Tore des Lichts") von JOSEPH GIKATILLA (ca. 1248-1325), in denen die Offenbarung der Namen Gottes und der Aufbau seiner Zehn Kräfte (Sephiroth) beschrieben wurden, daneben der umfangreiche *Sephär ha-Zohar* („Buch des Glanzes"; vgl. Dan 12,3). Das letztere Werk wird als Lehre des Rabbi SHIM'ON BĂN JOCHAI und seiner Freunde (2. Jahrhundert n. Chr.) ausgegeben, wurde aber von Rabbi MOSHE BĂN SHEM TOB DI LEON in Guadalajara zwischen 1280 und 1286 verfaßt.[20]

[17] Das Hauptwerk der Kabbalisten, das *Buch Zohar*, hielt er für ein „Pauli Alter gleichmäßiges Buch" (OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 91). Vgl. den Titel des von Oetinger benützten Werkes von G. CHR. SOMMER, *Specimen Theologiae Soharicae exhibens articulorum fidei fundamentalium probationes, e Sohare antiquissimo Judaeorum monumento, petitas.* Gotha 1730. SOMMER meinte, der angebliche Verfasser des *Zohar*, SIMON BEN JOCHAI, habe in der Zeit Jesu und bis nach der Zerstörung Jerusalems gelebt; ja, er hat ihn mit dem Simeon gleichgesetzt, der „unseren Herrn in die Arme genommen hat" (vgl. Lk 2,25-35). CHR. KNORR VON ROSENROTH bezeichnet im Titel seines Werkes *Kabbala denudata* diese als antiquissima philosophia barbarica; vgl. I,II, S. 75, wo KNORR die kabbalistischen Schriften, z. B. den *Zohar*, für älter bzw. gleich alt wie die Verfasser des Talmuds hält.

[18] Die „Werke der Schöpfung" sollen nicht vor drei Personen, die „Werke des Thronwagens" nicht einmal vor einer Person gelehrt werden (*Mishna Chagigah* 2,1). Vor einem ekstatischen Aufstieg in den Himmel wurde gewarnt (*Tosefta Chagigah* 2,3).

[19] Zum *Buch Bahir* vgl. G. SCHOLEM, *Kabbala.* Jerusalem 1974, S. 312-316. Es bietet einen Kommentar zu einzelnen Abschnitten in der *Heiligen Schrift*, der den Lehrern der Mischna zugeschrieben ist. Behandelt werden die „Werke des Thronwagens", die Eigenschaften der kosmischen Kräfte Gottes und die Seelenwanderung. Das *Buch der Schöpfung* (*Sephär Jeşirah*) in der Ausgabe von LAZARUS GOLDSCHMIDT (Frankfurt 1894. Reprint Darmstadt 1969) behandelt die Zehn Sephiroth, die jedoch dort noch als die zehn abstrakten Grundzahlen zu verstehen sind, ferner die 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets als Elemente der Weltschöpfung. Die Einheit Gottes und die Entstehung des Universums aus der göttlichen Substanz (GOLDSCHMIDT, S. 23) ist die Hauptidee dieses kabbalistischen Werkes. Das *Buch der Schöpfung* wurde dem Patriarchen Abraham zugeschrieben.

[20] Das *Buch Zohar* besteht aus midraschartigen Kommentaren zur *Heiligen Schrift.* Drei Bücher machen das eigentliche Korpus des *Zohar* aus: a) der *Midrasch ha-Nä'älam*, vor allem über das 1. Buch Mose, in Hebräisch und Aramäisch abgefaßt; b) der *Zohar* im engeren Sinn (in Aramäisch) und c) das Buch *Ra'aja' Mehemna'* („der treue Hirte", gemeint ist Mose), in Aramäisch. Hinzugefügt sind die *Tikkune Zohar*, Ergänzungen mit 70 Exegesen über das Wort bĕrē'shîth, und der *Zohar Chadash* („Neuer Zohar"). Vgl. die Aufzählung bei KNORR, I,II, S. 75 f.

Oetinger kannte und zitierte das *Buch Zohar,* während der große christliche Kabbalist JOHANNES REUCHLIN (Pforzheim) vor allem das Werk GIKATILLAS für sein wichtiges Buch *De arte Cabalistica* (1517) verwendet hat. Später wurde die Lehre des legendären Rabbi JISHAK LURJA AŠKENAZI (ha-'ărî [‚der Löwe'], 1534–1572) ausgebildet; dessen Schüler CHAJJIM VITAL hat sie in dem schon erwähnten Buch *Eṣ Chajjim* zusammengestellt. Die Sprache all dieser Werke ist das Hebräische und das Aramäische. In der Zeit der Renaissance, der Reformation und des Pietismus wurden einzelne dieser Bücher ins Lateinische übersetzt und die kabbalistischen Lehren von Humanisten und christlichen Theologen studiert und auch rezipiert. Zu diesen christlichen Kabbalisten gehören etwa der italienische Humanist GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA (1463–1494), der Hebraist JOHANNES REUCHLIN (1455–1522) und der französische Jesuit GUILLAUME POSTEL (1510–1581). Eine Fundgrube für die christlichen Kabbalisten in der Zeit des Pietismus stellte die *Kabbala denudata* des CHRISTIAN FREIHERR KNORR VON ROSENROTH dar. Sie bietet nicht nur Übersetzungen wichtiger Abschnitte, vor allem aus dem *Buch Zohar* und der Lehre LURJAS, sondern behandelt auch zentrale theologische Begriffe der Kabbala.

Es fällt auf, daß Oetinger vor allem sprachlich und inhaltlich schwierige Werke der jüdischen Überlieferung benützt hat, so den Talmud und das *Buch Zohar,* von dem er auch die Auszüge in dem Buch von SOMMER, *Specimen Theologiae Soharicae,* gebrauchte.[21] Wichtig waren für ihn außerdem die kabbalistischen Spekulationen des JISHAK LURJA (Oetinger: Lorja) im *Eṣ Chajjim* von CH. VITAL, ferner in der *Mishnat Chasidim* („Lehre der Frommen"), die einen Auszug aus dem *Eṣ Chajjim* bot, und in den *Kawwanoth* (Meditationen) LURJAS.[22] Im Hause SCHÜZ in Frankfurt hatte man Oetinger (1729?) KNORRS *Kabbala denudata* verehrt, außerdem wurde er dort mit dem „gelehrtesten Kabbalisten" CAPPEL HECHT bekannt gemacht, der ihn wegen seiner „ungewohnten Fragen aus der jüdischen Philosophie ... sehr lieb gewann"[23]. Dennoch wird KNORRS Werk von Oetinger kaum zitiert. Ferner ist bemerkenswert, daß Oetinger die „Bibel" der christlichen Kabbalisten, nämlich REUCHLINS *De arte Cabalistica* und deren wichtigste Quelle, die *Sha'are 'Orah* GIKATILLAS, im *Wörterbuch* nicht ausdrücklich nennt, obwohl die von ihm „beschriebene" Lehrtafel der PRINZESSIN ANTONIA gerade von diesen beiden Werken nachhaltig beeinflußt ist.[24] Er erwähnt z. B. PIETRO GALATINUS (Columna. Venedig 1460–1541)[25] und vor allem den gelehrten, aber allzu spekula-

[21] Große Teile dieses Werkes, das die Übereinstimmung des *Zohar* mit christlichen Hauptlehren beweisen soll, hat Oetinger in seiner Darstellung der Lehrtafel (1763) aufgeführt, und zwar in der Übersetzung von KARL FRIEDRICH HARTTMANN (OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 104–130).

[22] Die beiden letzten Werke werden in OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 133–135 erwähnt. Eine ausführliche Liste von christlichen Kabbalisten findet sich bei KNORR I,II, Praefatio S. 31.

[23] Vgl. HERPEL, S. 23.

[24] S. 168 wird eine Auslegung von 1 Mos 4,1 geboten, wie sie ähnlich auch in REUCHLIN, *De arte* erscheint. Aber bei der Deutung des Namens Kain verfährt Oetinger doch wieder eigenständig.

[25] Dessen Buch *De Arcanis Catholicae religionis* war in der Zeit der Renaissance ein Bestseller (vgl. OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 146 f.).

tiven GUILLAUME POSTEL[26], mit dem er die Betonung der Leiblichkeit gemeinsam hatte (S. 230). Bei REUCHLIN hat ihn vielleicht dessen platonisierendes Verständnis der kabbalistischen Weltanschauung etwas gestört (vgl. S. 420). Aber im allgemeinen hat Oetinger den direkten Zugang zum jüdischen Gesprächspartner und den selbständigen Umgang mit den kabbalistischen Quellen bevorzugt, obwohl ihm deren Lektüre große Schwierigkeiten bereitet haben muß.

Oetinger teilte die Ansichten und die Absicht der christlichen Liebhaber der jüdischen Kabbala. Sie glaubten, in dieser Geheimlehre frühe und wichtige Hinweise auf die christlichen Hauptlehren der Trinität, der Präexistenz des göttlichen Logos und seiner Rolle als Schöpfungsmittler zu finden. Oetinger hat auch die Sprache und Weisheit der hebräischen Bibel geschätzt. Aber anders als REUCHLIN verzichtete er darauf, mit Hilfe der kabbalistischen Auslegungsmethoden („Ginat") in der hebräischen Bibel zu arbeiten, um dort christlich-kabbalistische Weisheiten zu entdecken. Er hat lieber im *Neuen Testament* Hinweise auf kabbalistische Lehren wie die von den Zehn Sephiroth aufgespürt. Auch machte er nicht etwa ernsthafte Versuche, die Juden zum christlichen Glauben zu bewegen, da er sich als einen Schüler der Kabbalisten und nicht als deren Missionar verstand. Ferner hat er keine fiktiven Dialoge zwischen Vertretern der Philosophie und der Religionen (Judentum, Christentum und Islam) ersonnen, wie dies einzelne Humanisten taten.[27] Er wollte vor allem lernen, und zwar von der „Weisheit auf der Gasse", wie er sie in den Sprüchen Salomos fand, und von der Weisheit, die in der Kabbala verborgen lag; diese führte ihn zu den Tiefen der Gottheit. Hatte REUCHLIN seinen gelehrten Zeitgenossen einen Schlüssel für die Schätze der jüdischen Weisheit und für deren verdecktes Christuszeugnis geschenkt, so pries Oetinger die prachtvolle Lehrtafel der ANTONIA, die eine anschauliche, theologisch und künstlerisch eindrucksvolle Synthese von christlichem und kabbalistischem Glaubenszeugnis, alttestamentlicher und neutestamentlicher Heilsgeschichte bietet. Diese Lehrtafel war als bildliche Darstellung (pictura docens) der biblischen Theologie und heiligen Philosophie gedacht, als Offenbarung der Herrlichkeit Jesu in Schöpfung und Erlösung, die im Einklang mit dem Wirken der Zehn Gotteskräfte („Abglänze") der jüdischen Kabbala erfolgt. Die PRINZESSIN ANTONIA VON WÜRTTEMBERG (1613–1679) hatte durch die 1673 in der Kirche

[26] POSTEL war für Oetinger ein „geistvoller Mann" (S. 230), ein „tiefgelehrter Forscher der Sprachen und der ganzen Theologie" (S. 265); „Postellus hat ein schweres Buch geschrieben, De nativitate (secunda) mediatoris (vgl. Off 12,5), darin große Geheimnisse eröffnet", „aber aus Mangel der Electricité nicht verständlich genug gemacht" (S. 265).

[27] Solche Diskussionen über die Wahrheit und Einheit der Glaubensüberzeugungen finden sich in REUCHLIN *De Verbo* und *De Arte*, ferner im Werk P. RICCIS *De Coelesti Agricultura Libri IIII* (bei JOHANNES PISTORIUS, *Artis Cabalisticae hoc est reconditae theologiae et philosophiae scriptorum Tomus* I, Basel 1587, S. 31 ff.). Oetinger sah freilich im Hinweis auf die kabbalistische Lehre vom heilschaffenden Blut der „Zehn Märtyrer" die Möglichkeit, im Gespräch mit Juden auf die Notwendigkeit des Todes Christi aufmerksam zu machen (OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 135). Vgl. PICO, der in *Apologia* S. 180 die Kabbala ins Feld führt „contra Hebraeos ad confirmationem fidei nostrae", ähnlich KNORR (I,II, S. 74): „. . . omnia Christianismi mysteria quae tam absurda ipsis [den Juden] visa fuerant, mollissima interpretatione ipsis proponere". Aber Oetinger konnte den Kabbalisten auch vorwerfen, sie hätten „viel Dinge untereinander gemenget" (S. 189).

von Bad Teinach aufgestellte Lehrtafel einen wichtigen Schritt in Richtung auf eine tiefere Bibelkenntnis und heilige Philosophie getan.[28]

Mit Recht sah Oetinger in der von ihm als alt und ehrwürdig bewerteten[29] jüdischen Kabbala einen starken Verbündeten im Kampf gegen Rationalismus und Aufklärung und ebenso eine Hilfe bei der Aufgabe, dem spiritualisierenden und moralisierenden Wörterbuch TELLERS ein Biblisch-Emblematisches, den Realismus der *Schrift* betonendes Werk entgegenzustellen. Denn schon 500 Jahre früher war die jüdische Kabbala als eine Art von Abwehrbewegung gegen eine philosophisch-rationale Deutung der hebräischen Bibel und der talmudischen Frömmigkeit aufgetreten.[30] MAIMONIDES hatte damals mit Hilfe der aristotelischen Philosophie die in Talmud und Midrasch exegetisch, parataktisch und dialogisch gebotene Lehre der Juden systematisch geordnet, in zeitgemäßer Form dargestellt und auch vertieft[31]; das Gleiche taten in dieser Zeit die großen christlichen Theologen mit dem Glaubensgut der Kirche, allen voran THOMAS VON AQUIN. Dagegen urteilten die Kabbalisten, auf solche Weise werde die biblische Wahrheit verfremdet und entstellt.[32] Sie wollten - wie später die Reformatoren und die Pietisten - die Botschaft und theologische Einheit der Bibel aus dieser selbst erheben; die Theologie muß sich einer biblischen Sprache bedienen, anstatt die Denkweise und Begrifflichkeit einer nicht-biblischen Philosophie zu benützen. Nach der Kabbala soll nicht primär die Vernunft den Weg zur Erkenntnis Gottes bestimmen. Die Gotteserkenntnis kann ja nicht durch den Verstand gewonnen werden, sondern wurde den Menschen durch Offenbarung geschenkt. Es ist deshalb die Seele, die von den Quellen der Wahrheit trinken darf. Sie tut das durch ein visionäres, intuitives Erfassen des göttlichen Lichtes und der himmlischen Welt; sie gelangt zur Wahrheit durch Kontemplation. Dabei wird nicht eine zunehmende Bereicherung des Wissens angestrebt, sondern die Gemeinschaft des andächtigen Frommen mit Gott, das Anteil-Haben an Seinem Leben und Seiner Weisheit.[33] In der Religionsphilosophie wird solche Frömmigkeit meist mit dem vieldeutigen Wort „Mystik" bezeichnet. REUCHLIN hat die den jüdischen Kabbalisten kenn-

[28] Oetinger sah in der Lehrtafel die glücklich vollendete Absicht, in „Gewissens- und Religionssachen" nicht bei den „gemeinen Lehren" stehenzubleiben, sondern „den Umfang aller Wissenschaften dazu zu nehmen" (vgl. OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 251; SPINDLER-HAUG, S. 15). Eine ähnliche Ansicht vertrat BENGEL: „Man darf nicht bei der allgemeinen Unterweisung zur Sittlichkeit stehen bleiben; ein jeder muß in der Erkenntnis der Ökonomie Gottes fortschreiten." Und wie Oetinger urteilte schon SPENER, man könne ein genaueres und tieferes Verständnis der biblischen Begriffe von der „jüdischen Philosophie" her gewinnen und mit ihrer Hilfe eine schriftgemäße Theologie aufbauen (HIRSCH I, S. 100); vgl. auch A. H. FRANCKES Unterscheidung zwischen Wortsinn (Sachsinn) und mystischer Bedeutung des Begriffes (HIRSCH I, S. 173 f.).

[29] OETINGER, *Theologia* 1977, Teil 1, S. 146 f. Vgl. auch S. 291: Die von den Aposteln bekämpfte Gnosis beruhe auf einer mißverstandenen Kabbala.

[30] JESAJA TISHBY, *Pirqe ha-Zohar*, 2 Bde. Jerusalem 1969. Hier Bd.1, S. 108.

[31] Vor allem in seinen Werken *Mishneh Torah* und *Moreh Nebukhim*. Oetinger hat auch in den jüdischen Theologen JOSEPH ALBO (1360-1444) und ABRABANEL (ISAAK BEN JUDAH, 1437-1508) spiritualisierende Ausleger der *Heiligen Schrift* gesehen (OETINGER, *Versuch eines Wörterbuchs*, Artikel „Auferstehung", S. 36-40).

[32] TISHBY I, S. 108 f.

[33] TISHBY I, S. 109 f.

zeichnende Lebensweise „vita contemplativa“[34] genannt; ihr gegenüber leite die Gesetzeslehre des offiziellen Judentums zu einer „vita activa“ an (*De arte Cabalistica* 15 e).

Die Kabbalisten konzentrierten sich auf den verborgenen, tieferen Sinn der *Heiligen Schrift,* der sie zu den Geheimnissen Gottes und der himmlischen Welt leiten sollte; REUCHLIN nannte dies nicht ganz richtig ein Suchen nach dem symbolischen Sinn der Torah (*De arte Cabalistica* 15 g, vgl. 63 x).[35]

Die von den Kabbalisten gepflegte Frömmigkeitshaltung wird auf dem Teinacher Hauptbild von der PRINZESSIN ANTONIA selbst anschaulich und auch vorbildlich verkörpert. Sie ist dort im Vordergrund stehend abgebildet, und zwar ganz der andächtigen Betrachtung der geoffenbarten Herrlichkeit Gottes hingegeben (vgl. S. 177). Sie bringt ihr in Liebe entflammtes Herz[36] Christus dar, der den Stämmen des neuen Israel aus seiner Seitenwunde Kraft und Lebenssaft als Frucht seines Todes zuströmt.[37] Auch Oetinger erstrebte dieses Schauen der Seele, ein Schmecken und Fühlen, das nicht mit den fünf Sinnen, sondern im Zentrum und im Geist geschieht (S. 93 f.). Dabei wird das Wesen der geschauten Dinge nicht so erkannt, wie es die Vernunft zu erfassen sucht, nämlich im Einzelnen und mit Hilfe eines abstrahierenden Schlußverfahrens. Vielmehr wird alles auf einmal, in einer Art von Geistesschau und Einheitsempfindung, gesehen (vgl. 2 Kor 12, 2-4, S. 155. 333). Wie BÖHME konnte Oetinger von der „Zentralschau“ sprechen, wobei der Begriff „zentral“ sowohl für das schauende Subjekt als auch für das geschaute Objekt gilt: Man sieht mit dem Zentrum der Seele und erfaßt das innerste Wesen der Dinge.[38] Vor seinem Fall konnte Adam so sehen, und von

[34] In der Kabbala wird die Kontemplation durch den Begriff 'Ijjun bezeichnet. Aus einem Kreis von Kabbalisten Südfrankreichs ging ein *Sephär ha-'Ijjunim* („Buch der Kontemplationen“) hervor (13. Jahrhundert). Wichtig ist die Ausrichtung des Herzens auf Gott im Gebet (TISHBY II, S. 85).

[35] Die Kabbalisten streben nach seiner Ansicht eine solche Auslegung des Gesetzes an, welche den Geist zu den übernatürlichen Dingen erhebt und antreibt (REUCHLIN, *De arte* 15 g); vgl. dort 63 x: „. . is beatus est, cum corde mundo deum videbit.“

[36] Das entflammte Herz kann kabbalistisch gedeutet werden. Das hebräische Wort leb („Herz“) hat den Zahlenwert 32 und weist so auf die 32 Pfade zur göttlichen Erkenntnis. Außerdem wird ein Wortspiel zwischen den Begriffen haleb („das Herz“) und lahab („Flamme“) gemacht (durch Temurah, d. h. durch Umstellung der Buchstaben). Das Monogramm der Prinzessin ist von zwei herzförmig angeordneten „Palmwedeln“ umkränzt. Das flammende Herz erscheint ebenfalls im Bild der ersten Sephirah Kätär, die in der Linken solch ein Herz hält. Auch das Motto der Prinzessin: „Habe deine Lust am Herrn . . . er wird dir geben, was dein Herz begehrt“ (Ps 37,4) bringt das Verlangen nach Kontemplation zum Ausdruck. Nach Oetinger ist die Jungfrau Maria das Vorbild für den meditierenden Umgang mit der *Schrift:* Man muß deren „trächtige Worte“ lange im Herzen bewegen, sie erwägen und vergleichen (vgl. Lk 2,19; OETINGER, *Verklärung Jesu,* S. 510 f.; SPINDLER-HAUG, S. 68). Auch den Hinweis Jesu auf den Schriftgelehrten des Gottesreiches (Mt 13,51) hat Oetinger im Sinne der Meditation der *Schrift* verstanden und abgewandelt (S. 242 f.).

[37] Vgl. dazu Oetingers Passionslied, in dem es vom Gekreuzigten heißt, aus ihm sei „der Brunn gequollen, der mit Lebenswasser tränket und die Gottesfülle schenket“: deutlicher Einfluß von der Darstellung Christi in Bad Teinach. Zur Kontemplation des Gekreuzigten vgl. S. 193.

[38] Vgl. OETINGER, *Verklärung Jesu,* 509 ff.; SPINDLER-HAUG, S. 67-69. Auch die wahre Lehre geht „aus dem Leben des Innern“ (S. 220). M. HAHN sprach von „Einkehr“ im Gegensatz zur „Auskehr“ (G. LANG, *Michael Hahn.* Stuttgart o. J., S. 189. 202).

Christus wurde diese unmittelbare, intuitive Sichtweise erneuert. Biblisch gesprochen, handelt es sich um ein (passives) Erkennen Gottes, wie wir von Ihm erkannt sind (1 Kor 13,12; S. 225). Oetinger hat selbst keine solche „Gabe" der Schau gehabt (S. 155); deshalb drängte er darauf, daß man als Exeget die Aussagen der *Heiligen Schrift* „in Eins bringt" (S. 91).

2. Schrift und Natur als Quellen der Offenbarung Gottes

In der Kabbala besteht eine enge Verbindung zwischen Gott und Mensch. Sie wird einmal durch die in der Welt wirkenden Kräfte Gottes hergestellt und beruht andererseits auf der Entsprechung von Schöpfer und Geschöpf: Die äußere Gestalt der sichtbaren Dinge ist wie die Form der unsichtbaren. Alles Irdische verweist auf das Himmlische: Der Regenbogen läßt etwas von der Farbenpracht und Schönheit der Gewänder ahnen, mit denen man in Gottes Welt bekleidet ist; das Leuchten der aufgehenden Sonne ist ein Gleichnis für das himmlische Licht.[39]

Auch für Oetinger war das Sichtbare ein Abdruck des Unsichtbaren, dessen Form und Figur es trägt (S. 246 f. 386); das sei die Summe von Böhmes Lehren (Oetinger, *Grundweisheit*, S. 1; Spindler-Haug, S. 103). Die ganze irdische Welt ist eine Abbildung der geistigen (S. 228. 426), der Regenbogen „ein Bild des vielfarbigen Lichts, worin Gott wohnt Ps 104,1.2" (S. 397). Oetinger begründete diese Ansicht vor allem mit der paulinischen Aussage Röm 1,20 f. (S. 246 f. 333. 427): Das unsichtbare Wesen Gottes wird aus seinen Werken ersichtlich, und seit der Erschaffung der Welt werden seine ewige Kraft und Gottheit den Menschen zur Betrachtung angeboten; für Gottesleugner und Götzendiener gibt es deshalb keine Entschuldigung.[40] Die Kräfte Gottes wirken in der Welt; auch die Materie wird vom Geist durchwaltet. Oetinger bewunderte das eben entdeckte Phänomen der Elektrizität (S. 121. 229. 264), die der „große Electricus" Procop Diviš wissenschaftlich der Magie zuordnete und zur Kraft des Lebens in Beziehung setzte (S. 188). Das natürliche Leben des Menschen besteht in der Bewegung des elektrischen Feuers (S. 217).

Neben der *Heiligen Schrift* war deshalb auch das „Buch der Natur" für Oetinger eine wichtige Quelle der Offenbarung[41], die gerade eine „heilige Philosophie"

[39] Umgekehrt macht das brausende Meer auf die „andere Seite", auf das unheilschwangere Dunkel im Wirken der Kräfte Gottes aufmerksam (Tishby 1, S. 261).

[40] „Das Obere ist wie das Untere, und das Untere wie das Obere" (S. 246 f.). „Die Unsichtbarkeiten Gottes sind schon in den Geschöpfen abgebildet durch die Signaturen und Abzeichnungen in den Leibern" (S. 333). Auch beim Menschen findet Oetinger diese Entsprechung von innerer und äußerer Gestalt, von der statura corporis und der interna animi constitutio (Oetinger, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 116); der Geist beherrscht das Physische.

[41] Das Gleiche gilt von M. Hahn: „Ach, daß ich nicht im Stande bin, in welchem Adam schon gewesen, daß ich mit einem reiner'n Sinn im Schöpfungsbuche könnte lesen! Wie hart versiegelt ist es doch, und das für alle Menschen noch!" (*Werke*, Bd. 10. Stuttgart o. J., Nr. 11; vgl. Lang, S. 49). Die gleiche Ansicht teilte E. Camerer - Tübingen (Oetinger, *Güldene Zeit* III, S. 124): Zur Erlangung der Weisheit bedarf man der drei Bücher: Natur, Gewissen, Schrift (vgl. dort § 47 f.).

mitberücksichtigen muß: „Vom Leben muß man erstlich aus den Werken Gottes den Begriff ziehen, hernach aus der *heiligen Schrift*" (S. 216). Aus diesem Grunde hat Oetingers *Biblisches Wörterbuch* zusätzlich einen emblematischen Teil. Denn eine theologia emblematica[42] beschäftigt sich mit der signatura rerum, der Zeichensprache der geschaffenen, sichtbaren Dinge, die auf das Unsichtbare, Göttliche verweisen [43] (S. 364).

Die enge Verbindung von Bibel und Buch der Natur, Theologie und Naturwissenschaft ist eines der wichtigsten Merkmale der Kabbala. Theologisch wurde sie mit der Lehre vom schöpfungsmächtigen Wort Gottes begründet: Beide, *Schrift* und Schöpfung, sind „worthaltig". Die Natur ist darüberhinaus das Kleid Gottes, das sich um ihn legt wie die Blütenblätter einer Rose und wie der Leib die Seele umschließt (TISHBY I, S. 262). Die Humanisten hoben die Kraft der hebräischen Sprache hervor. Sie galt für PICO DELLA MIRANDOLA als Ursprache, aus der alle anderen Sprachen durch Korruption entstanden; bei der Erschaffung der Welt habe sich Gott dieser Sprache bedient (Concl. Phil. 80; Mag. 20–22).[44] Für PICO ergab sich deshalb schon aus „sprachlichen" Gründen die Zusammengehörigkeit von Wort Gottes und der durch dieses geschaffenen Natur. So konnte er die Natur als Buch Gottes bezeichnen, in dem uns etwa die wahre Astrologie lesen lehrt, während die jüdische Kabbala uns das Buch des Gesetzes (Moses) erschließe.[45] Das schöpferische hebräische Wort hat auch Macht über die Natur (Concl. Mag. 19), es wird zur Hilfe für die wahre Magie.[46] Auch REUCHLIN betonte die Kraft des menschlichen Wortes in der Magie, sofern es vom Wort Gottes gestaltet

Zur Magie vgl. den Hinweis auf die „Magia naturalis" (Elektrizität) von PROKOP DIVIŠ, S. 229. Die höchste Magie ist für Oetinger „das Gebet des Glaubens mit der Liebe, welche in der Wahrheit gefaßt ist" (S. 229).

[42] Zur Emblematik vgl. das Werk von ANTONIO RICCIARDI, *Commentaria symbolica in duos tomos distincta, in quibus explicantur arcana pene infinita ad mysticam, naturalem et occultam rerum significationem attinentia.* Venedig 1561. Dieses Werk wurde von J. MASEN benützt: *Speculum imaginum veritatis occultae exhibens symbola hieroglyphica emblemata, aenigmata.* 1590. Oetingers Verständnis von einer emblematischen Redeweise der *Heiligen Schrift* wird vor allem S. 384. 386 f. 427 aufgezeigt.

[43] Auch auf der Lehrtafel der PRINZESSIN ANTONIA wird die enge Beziehung zwischen den geistigen Kräften und den vier Elementen dargestellt. Nach R. MOSE CORDOVERO (*Pardes Rimmonim* 24,10; angeführt bei KNORR, *Kabbala denudata*, I,II, S. 100) gehört das Element des Wassers zur Sephirah Gedullah, das des Feuers zur Geburah; der Geist (Luft) ist bei der Tiphärät, die Erde bei der Malkhuth.

[44] Schon im rabbinischen Schrifttum und im *Sephär Jeṣirah* wird die wichtige Rolle der Buchstaben des Alphabets bei der Erschaffung der Welt geschildert. Im *Midrash Tanchuma* ist sie haggadisch begründet: „Der Heilige, gepriesen sei Er, sprach: ‚Ich brauche Arbeiter!'" (für die Erschaffung der Welt). Die (als präexistent gedachte) Torah bot ihm daraufhin die 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets an (SCHOLEM, S. 27).

[45] Conclus. Cab. 72, die letzte der 600 Conclusiones (Thesen für eine öffentliche Disputation) PICOS: „Sicut vera astrologia docet nos legere in libro Dei [gemeint ist das Buch der Natur], ita Cabala docet nos legere in libro legis."

[46] Als häretisch galt der römischen Kurie die Behauptung PICOS, keine Wissenschaft könne uns von der Gottheit Christi mehr Gewißheit geben als die Kabbala und die Magie (Concl. Mag. 9; *Apologia* I,167): „Nulla est scientia, quae nos magis certificat de divinitate Christi, quam Magia et Cabala" (vgl. *Apologia,* quarta Conclusio).

wird.[47] Von solchen Thesen mag die volkstümliche Vorstellung herrühren, die Kabbala habe es mit Zauberei und Okkultismus zu tun. Von REUCHLINS Kabbala beeinflußte und Oetinger durchaus bekannte Humanisten wie AGRIPPA VON NETTESHEIM (1485–1535; *De occulta philosophia*)[48] und der Arzt THEOPHRASTUS PARACELSUS (1493–1541) haben zu diesem Urteil über die Kabbala beigetragen.[49] Diese kann freilich auch vor der Magie warnen[50]; Oetinger betonte, daß es nach der Bibel eine „rechte", durch die Weisen aus dem Morgenland verkörperte, aber auch eine „von Gott abgewiesene" Magie gibt (z. B. die Magie Bileams; S. 229. 352).

REUCHLIN hat das Hebräische als älteste und wirkungsmächtigste Sprache bezeichnet[51]; Oetinger räumte ihm als der nach dem Chinesischen „tiefsten und grundweisesten Sprache" den zweiten Platz ein (S. 205).[52] In der „Güldenen Zeit" der Christusherrschaft wird das Hebräische das wichtigste Werkzeug der Verständigung sein. Oetinger hat deshalb nur selten zwischen armseliger Form und reichem Inhalt des biblischen Wortes unterschieden und den „Schatz in irdenen Gefäßen" (2 Kor 4,7) oder die Windeln in der Krippe (Lk 2,7) auf die äußere Gestalt des biblischen Wortes bezogen (vgl. S. 225). Denn schon die hebräischen Buchstaben haben eine große Kraft (S. 188), und die Ausdrücke der *Schrift* bilden „den vollkommensten Entwurf von den Geheimnissen Gottes" (Einleitung S. 5 f.), sie haben physische Wirkung (S. 200). Eben deshalb bedürfen sie der Darstellung in einem theologisch orientierten Biblischen Wörterbuch.

Vor allem aber sah Oetinger nicht nur in der *Heiligen Schrift*, sondern auch in der Natur ein Buch[53], das die Weisheit und die Herrlichkeit Gottes offenbart: „Man muß doch zuerst bei den Buchstaben der Natur anfangen, wenn man die geistlichen Dinge lehren will" (OETINGER, *Beurteilungen der wichtigen Lehre*, S. 156; SPINDLER-HAUG, S. 135). Magie und Alchimie galten Oetinger als Wissenschaften, die beim Umgang mit den sichtbaren Dingen die verborgene Weisheit

[47] *De arte* 3 (PISTORIUS I, S. 696): „Vox virtutem habet in magia in quantum Dei voce formatur." REUCHLIN orientierte seine Wissenschaftstheorie an der Kabbala: Die „Werke der Schöpfung" sind Gegenstand der Naturwissenschaften, die „Werke des Thronwagens" werden von der sapientia spiritualis studiert (*De arte* 14 z).

[48] Oetinger erwähnte dieses Werk in *Versuch eines Wörterbuchs*, Artikel „Elemente der Welt", S. 91 f.; diese Weltelemente sind der Weisheit Christi entgegengesetzt.

[48] Theurgische und magische Literatur wurde in der gäonischen Zeit (640–1040 n. Chr.), vor allem in den jüdischen Kreisen Babyloniens, verbreitet (M. MARGALIOTH, *Sephär ha-Razim*. Jerusalem 1966).

[50] *Buch Zohar* II,23 b–24 b, vgl. TISHBY I, S. 260: Wie schon im *Jubiläenbuch* (Kap. 6) wurde die Kenntnis von Magie und Zauberei auf die Lehre der gefallenen Engel (1 Mos 6,1–4) zurückgeführt. Sie diente als illegitimes Mittel dazu, die Kräfte der oberen Welt herabzuziehen und den Menschen dienstbar zu machen. Dagegen ermöglicht die gute, heilbringende Theosophie den Aufstieg der Seele zu Gott.

[51] Die heiligen Buchstaben des Hebräischen seien vom Finger Gottes geschrieben und die heiligen Namen von Gott eingesetzt (REUCHLIN, *De Verbo* II, S. 48).

[52] Die Bewunderung für China war im Pietismus weit verbreitet, vgl. etwa A. H. FRANCKE (SCHMIDT, S. 64).

[53] So schon das *Buch Zohar:* Wie die Torah, so kann man auch die „Erde und ihre Fülle" als einen Spiegel des göttlichen Lebens ansehen (TISHBY I, S. 126).

Gottes erkennen lassen (OETINGER. *Electricité*, S. 169; SPINDLER-HAUG, S. 106): Ohne die Alchimie „sind unsere Begriffe sehr schwach" (S. 233). Nach Oetinger sind die alte „magia naturalis" und die „Patriarchalphysik" (S. 19. 228) der modernen Physik vorzuziehen, weil sie in der Natur die göttliche Kraft und Weisheit am Werke sahen und in jedem Teil das Ganze erkennen konnten. Die „Naturkunde muß nicht nach heutiger Art der Decouverten, sondern nach Art der Weisen aus dem Morgenland betrieben werden" (S. 116). Der experimentelle Umgang mit der Natur ist ohne das Mitwirken der schöpferischen Kräfte Gottes gar nicht möglich, und Gott selbst ist „der größte Chemist"[54] und auch der höchste Scheider aller Dinge (S. 233), da er so grundverschiedene Größen wie Geist und Materie unauflöslich zusammenfügen und geistliche Leiber bilden kann. Die Elektrizität läßt die Geheimnisse des Lebens erklären (S. 216–219); die Chemie und die Alchimie rechtfertigen eine emblematische Deutung biblischer Grundbegriffe.

Aber Oetinger vergaß über der Analogie „Schrift/Natur" durchaus nicht die heilsgeschichtliche Ausrichtung der biblischen Offenbarung, neben die er – gleichsam als Tribut an den Geist der Aufklärung – auch den Fortschritt des Erkennens stellte. Gott wirkt mit seinen Kräften im Bereich der Natur schöpferisch weiter, wobei er letztlich die Wiederbringung aller Dinge anstrebt. Analog zu diesem Fortgang der Schöpfung ist auch das Erkennen der göttlichen Offenbarung im Laufe der Zeit gewachsen, obwohl wir von einer vollständigen Einsicht noch weit entfernt sind: „Jede Zeit gibt neue Aufschlüsse" (S. 42–44). Die verschiedenen Bundesschlüsse Gottes lassen eine heilsgeschichtliche Linienführung erkennen, die beim Bund der Schöpfung anfängt und bis zur Aufrichtung des Neuen Bundes durch Jesus führt (Mk 14,26; Hebr 8,8; vgl. S. 60). Und das auf Wiederherstellung (tiqqun) der gestörten kosmischen Ordnung ausgerichtete, aber nicht heilsgeschichtliche Denken der jüdischen Kabbalisten wird dadurch verändert, daß Oetinger die Zeitrechnung BENGELS übernahm (S. 187. 195 f. 231; bes. S. 269 f. 311) und in seiner Schrift über *Die Güldene Zeit* das Regiment Christi im Tausendjährigen Reich jetzt schon durch entsprechende Maßnahmen vorbereiten wollte. Überhaupt wird die Endzeiterwartung der neutestamentlichen Gemeinden den Lesern Oetingers stets vor Augen geführt und ethisch fruchtbar gemacht (S. 309–311. 318)

Vor allem sah Oetinger die *Heilige Schrift* und das Buch der Natur durch das Wort und die Wirklichkeit des Lebens miteinander verbunden, dessen Ziel die Verherrlichung Gottes ist. Die Gottesgabe des Lebens erscheint freilich seit dem Sündenfall Adams in Natur und Geschichte nur als vergängliche Größe und als ein Sein zum Tode; zur eigentlichen Verherrlichung Gottes führt erst das von Christus geschenkte „unauflösliche Leben" (OETINGER, *Versuch eines Wörterbuchs*, S. 217 f.; vgl. Hebr 7,16): „Aus dem Leben und Herrlichkeit solle die ganze Lehre der Gottseligkeit von Rechtswegen hergeleitet werden, wie es aus meiner

[54] Die Chemie war für Oetinger besonders wichtig: Sie führt zur wahren Erkenntnis dessen, was notwendig, einfältig und nützlich ist (OETINGER, *Leben und Briefe*, S. 563; SPINDLER-HAUG, S. 91).

Theologie zu sehen" (S. 85); „Aus dem Zusammenschluß der Stellen *Heiliger Schrift* ergibt sich, daß die ganz [sic!] Theologie aus dem Leben Gottes herzuleiten ist, und daß sich ohne diß in den theologischen Compendiis kein wahres Licht erbricht. In meiner *Theologie* und in meiner *Sylloge* ist davon genug erwiesen. Das gibt ein System, da alles in jedem und jedes in allem ist" (S. 219. 222). Auch das Wirken der Natur ist auf ein Ziel gerichtet. Die umstrittene Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Werken, Rechtfertigung und Heiligung hat Oetinger gegenüber ZINZENDORF mit dem Hinweis auf die Ordnung der Natur beantwortet (S. 62): „Heiligkeit ist eine neue Natur, aber sie ist doch auch eine Pflicht. Eine Pflanze wächst nach ihrer Natur, aber sie hat doch ihre Regel, daß sie nicht ausarte"; „obligatio moralis apud virum bonum aequipollet naturali" (so LEIBNIZ; S. 63). Oetinger erläutert diese Analogie zwischen Natur und Ethik mit der paulinischen Kennzeichnung der Kirche als des Leibes Christi (S. 63).

Ferner weisen die Grundsätze der Schriftauslegung und die Wachstumsgesetze in der Natur manche Gemeinsamkeiten auf, nicht zuletzt deshalb, weil beide, *Schrift* und Natur, organische Größen sind. Jede einzelne Wachstumsphase einer Pflanze ist auf das Ganze bezogen und auf das Ende, die ausgewachsene Pflanze, ausgerichtet.[55] Ähnlich verhält es sich nach Oetinger mit der *Heiligen Schrift*: Sie ist ein Organismus, in dem jede einzelne Aussage zu einem zusammenhängenden Ganzen gehört und mit diesem innerlich verbunden ist (S. 429). Deshalb sollte auch die Theologie ein System sein, in dem „alles in einem jeden und jedes in allem enthalten ist" (OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 26). Und von daher versteht man das Drängen Oetingers, das Wesen der biblischen Begriffe zu erfassen, für die das Ineinander von Besonderheit und Bezug zum Ganzen in verstärktem Maße zutrifft.

Die in der *Schrift* und in der Natur gegebenen Weisheiten der Offenbarung Gottes ergänzen und erklären einander: Das verborgene Gesetz der Natur wird aus der *Heiligen Schrift* erhellt werden (S. 318), und auch die Natur zeugt von einem Fall und einer Erlösung (OETINGER, *Etwas Ganzes vom Evangelio,* Anhang S. 19; SPINDLER-HAUG, S. 135): Das Christusgeschehen stimmt mit den Sinnbildern der Natur zusammen (S. 318), der Seidenwurm „trägt den Stand der Auferstehung". Der Geist wirkt auf die Materie ein (S. 229); er vermag „dem Leib seine Eindrücke mitzuteilen" (ebendort). Deshalb müßte jedem Naturwissenschaftler das wunderbare Wirken der Weisheit Gottes deutlich werden, vor allem wenn er bei seinem Forschen auf die *Heilige Schrift* als Offenbarungsquelle und Summe der höchsten Weisheit achtet. Für das *Wörterbuch* kennzeichnend ist die häufig vollzogene „physikalische" Deutung mancher biblischer Begriffe; Substanzen wie Salz und Öl sind Träger der göttlichen, geist-leiblichen Lebenskraft (S. 280). Gerade auch dunkle und schwierige Stellen der Bibel bieten für Oetinger Wörter, „die man weder in geistlichen noch leiblichen Dingen entbehren kann" (S. 282).

[55] „Im wachsthümlichen Öl der Pflanze liegt das Bild der Blume" (S. 55 f.), vgl. dazu das Melissenexperiment (HERPEL, S. 80 f.). Oetinger lehnte den theurgischen und magischen Umgang mit der Natur und den Mißbrauch des wunderwirkenden Wortes ab und übte sich stattdessen in chemischen Experimenten; vgl. dazu auch REUCHLIN, der die verderbliche Magie und den Beschwörungszauber von der heilbringenden Kunst der Kabbala unterschied (*De arte* 20 s).

Freilich wird die Offenbarungseinheit von *Schrift* und Natur, Geist und Materie erst in der „Güldenen Zeit" der Königsherrschaft Christi ganz evident. Denn dann treten der „theologische" Charakter aller Wissenschaften und die Weisheit der Bibel für alle Lebensbereiche unzweideutig hervor (S. 150. 318; OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 35).

Diese Neigung, zwischen Natur und *Heiliger Schrift* einen engen Zusammenhang herzustellen, erklärt nicht zuletzt auch den biblischen Realismus Oetingers und sein Drängen auf die „unverblümte", buchstäbliche Auslegung der Bibel: „Meine Regel ist, man solle aus dem proprio sensu Scripturae alles wohl prüfen" (OETINGER, *Philosophie der Alten,* Vorrede; SPINDLER-HAUG, S. 149). An diesem Punkt unterscheidet sich Oetinger nicht nur von der aufklärerischen Begriffsexegese eines TELLER, sondern auch von der platonisierenden Hermeneutik, wie sie REUCHLIN von den Kabbalisten behauptete: Diese sähen vom mundus visibilis ab und wendeten sich ganz der Welt des Geistes und den „Werken des Thronwagens" zu (*De arte Cabalistica* 14-15).[56] Dagegen hat sich Oetinger mit der sichtbaren Welt und den „Werken der Schöpfung" beschäftigt. Die Letzteren habe David in seinen Psalmen fleißig mit den „Gnadenwerken" Gottes verbunden (OETINGER, *Einleitung der Psalmen,* Vorrede; SPINDLER-HAUG, S. 136)[57]; mit den „Gnadenwerken" ist die Erlösung durch Christus gemeint.

3. Das Gottesbild Oetingers und die Theosophie der Kabbala

Grundlegend für die heilige Philosophie Oetingers ist die Lehre von Gott, in die auch die Christologie eingeordnet wird. Denn alles, was existiert, verdankt sein Dasein dem Leben und Bewegen Gottes. Auch die Wahrheit der Begriffe erweist sich dann, wenn man die Dinge „theologisch" begreift, d. h. sie aus dem Leben und Bewegen sowie aus der Herrlichkeit des in der *Heiligen Schrift* geoffenbarten Gottes erkennt; man könnte von einem „theozoetischen" Sein und Bewußtsein bei Oetinger sprechen (vgl. S. 222). Solch eine Sicht der Dinge lehrt auch die jüdische Kabbala. Sie hat aufgrund der ihr eigentümlichen meditativen Frömmigkeit ein anderes Bild von Gott und der Schöpfung als das offizielle Judentum, obwohl sie in dessen theologischer Tradition steht. Gerade in dieser Unterscheidung übte sie eine anziehende Wirkung auf die christlichen Kabbalisten und einen Biblizisten wie Oetinger aus.[58] In der jüdischen Halacha (Wandel nach dem

[56] Die Kabbalisten betreiben nach REUCHLIN eine Auslegung der Torah, bei der sie „durch gewisse Symbole den Geist zu den oberen Dingen und zur Sache Gottes so gut als möglich antreiben wollen" (*De arte* 14 z). Das Studium der „Werke des Thronwagens" sei die höchste kabbalistische Disziplin.

[57] Oetinger hat dabei wohl vor allem an den Schöpfungspsalm 104 und an Ps 103 gedacht, der die Gnade und Vergebung Gottes rühmt. Diese beiden Psalmen lagen auch Jesus besonders am Herzen. Vgl. dazu O. BETZ, *Jesu Lieblingspsalm. Die Bedeutung von Ps. 103 für das Werk Jesu;* in ders., *Jesus, der Messias Israels.* WUNT 42. Tübingen 1987, S. 184-201, ferner *Jesu Tischsegen. Ps. 104 in Lehre und Wirken Jesu;* ebendort S. 202-231.

[58] Während der Talmud, das große Rechtsbuch des rabbinischen Judentums (3.-6. Jahrhundert), Jesus

Gesetz) erscheint Gott vorwiegend als der „König der Könige", als Gesetzgeber und Weltenrichter; in der rabbinischen Haggada (erzählende Erbauungsliteratur) wird er eher als der gnädige Gott und Vater Israels gepriesen. Die Rabbinen sprachen von den zwei Middoth (Maßen) Gottes: von seiner richterlichen Strenge (dîn) und von seinem Erbarmen (raḥamîm) und bezogen diese auf die beiden Gottesnamen Elohim und JHWH (vgl. S. 189). Die christlichen Gnostiker spekulierten über eine himmlische Welt geistiger Größen, die als „Fülle" Gottes das wahre Sein darstellt.[59] Von diesen theologischen Anschauungen ist auch das Gottesbild der Kabbalisten geprägt: Die Polarität von richtendem und gnädigem Gott wurde zu einer Lehre von verschiedenartigen Kräften des einen, verborgenen Gottes ausgestaltet, die an die geistige Welt des gnostischen Pleroma erinnert. Dabei blieb das täglich zweimal rezitierte Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes unangetastet; aber im Blick auf die Erschaffung und Erhaltung der Welt wurde es neu reflektiert und auch modifiziert. Ebenso hat man an der Transzendenz Gottes festgehalten und doch seine Immanenz, die Vielfalt seines Wirkens in den von ihm ausgegangenen Welten, zur Geltung gebracht. Die Kabbalisten gingen in ihrer Gotteslehre auf spekulativem Wege über den Anfang der Bibel hinaus und hinter den Bericht von der Erschaffung der Welt zurück: In seinem ewigen An-Sich-Sein war und ist Gott der völlig Verborgene. Vor aller Zeit war er auch sich selbst verborgen und unbegreiflich, obwohl er wie die Luft alles erfüllte. Dieses uranfängliche, verborgene Sein Gottes wird von den Kabbalisten als En Soph[60] bezeichnet, als „Unendlichkeit", „Grenzenlosigkeit" Gottes, die vor dem Anfang der Zeit wie ein Ozean mit ewig gleichförmigen Wellen alles unterschiedslos bedeckte und erfüllte (vgl. S. 286–289 nach Böhme). Erst als Gott in einem freien Willensakt gleichsam sich beschränkte und dann sich selbst gegenübertrat, begann er sich zu offenbaren und seiner selbst bewußt zu werden; das geschah bei der Erschaffung der Welt, richtiger: beim Heraustreten („Ausgang") der Welten (vgl. die von Böhme übernommene Darstellung S. 244 f.).

und dessen Jünger entschieden ablehnt (vgl. etwa *bSanhedrin 43 a*), fehlt solche Kritik im kabbalistischen Schrifttum.

[59] Interessant ist vor allem das Gottesbild im gnostischen *Tractatus Tripartitus,* einem der neugefundenen koptischen Texte von Nag Hammadi in Oberägypten: Gott kann nicht erfaßt oder geändert werden (52,25 ff.). Er ist unerforschlich in seiner Weisheit, unverstehbar in seiner Macht, unauslotbar in seiner Süßigkeit (53,1–5); er bei sich selbst ist alles. Keiner der Namen, die von ihm erdacht, ausgesprochen, gesehen und erfaßt werden, paßt zu ihm, auch wenn sie überaus groß, herrlich und preiswürdig sind (54,1–8). Er ist unerreichbar wegen seiner unerforschlichen Größe usw. (54,18–24); er hat kein Gesicht und keine Gestalt (54,19 f.). Durch die Äonen tritt er aus sich heraus: „Alle Äonen waren immer schon im Gedanken des Vaters" (60,1); „er brachte diejenigen, die in ihm sind, hervor . . .; er ist . . . wie eine Quelle, die nicht abnimmt durch das Wasser, das aus ihr reichlich fließt" (60,10). In der jüdischen Kabbala emanieren die geistigen Kräfte (Sephiroth) aus Gott.

[60] Nach Scholem, S. 46, taucht der Begriff 'En Soph zum erstenmal bei Isaak dem Blinden (Narbonne, gest. 1235) auf. Vgl. Chajjim Vital, *Eṣ Chajjim* 11 b (S. 22): „Wisse, daß bevor Emanationen emanierten und die geschaffenen Dinge geschaffen wurden, war das höchste Licht einfach [pashut, undifferenziert] und erfüllte alles Vorfindliche, und es war keinerlei Raum gegenüber den Orten der Luft, der leer und profan war, sondern alles war erfüllt vom Licht des einfachen 'En Soph, und es war weder Anfang noch Ende, sondern alles war *ein* Licht . . . Und siehe, damals zog das 'En Soph sich zusammen [şimşum 'ät 'aşmo] in einem mittleren Punkte, der in ihm – in der Mitte seines Lichtes – lag . . ." Nachdem der Punkt wegrückte, entstand ein offener Raum.

Nach der Oetinger gut bekannten Lehre J. LURJAS ging diesem Heraustreten, Emanieren der göttlichen Kräfte eine Konzentration und räumliche Kontraktion (ṣimṣum, „das Zusammenziehen") voraus. Der alles erfüllende Gott gewann durch diesen Akt freiwilliger Selbstbegrenzung gleichsam einen Freiraum, der von seiner Gottheit nicht erfüllt war. Diesen Raum konnten die aus Gott emanierenden Kräfte und Größen einnehmen und sich in ihm als erste, geistige Welt entfalten. Oetinger fand einen biblischen Hinweis auf die Lehre von der Zusammenziehung Gottes im Ausdruck rĕḳî'a 'ûzzô („Veste Seiner Kraft"; für Oetinger: „der ewige Raum Seiner konzentrierten Stärke", Ps 150,1; S. 268). Oetinger verstand diesen Ausdruck zugleich als Hinweis auf die Sephiroth 4 und 5. Die erstere (Gedullah, Größe) hat ausdehnende Wirkung, die letztere (Geburah, Stärke) ist ihr entgegengerichtet und hat konzentrierende, Maß gebende Kraft (S. 368; zu den Namen siehe 1 Chron 29,11).

Schon David kannte demnach die Lehre von der uranfänglichen Kontraktion Gottes, des ṣimṣum (S. 226), und die dadurch ermöglichte Entfaltung der Gotteskräfte (Ps 150,2).

Zuerst entstand durch Emanation die geistige Welt der Zehn „Sephiroth". Oetinger hat diesen Begriff zutreffend als „Abglänze" Gottes wiedergegeben, weil die „Sephiroth" als Lichter die Herrlichkeit Gottes widerspiegeln. Diese geistigen Kräfte ermöglichen die Entstehung weiterer Welten: den Bereich des Gottesthrons (bĕrî'āh), die Welt der Engel (jĕṣîrāh) und schließlich die materielle, sichtbare Welt ('ăsîjāh). Mit dieser Lehre von der Selbstoffenbarung Gottes wurde von den Kabbalisten die viel diskutierte Frage beantwortet, wie der jenseitige und verborgene Gott in der Schöpfung offenbar und wirksam sein kann: er tut dies, indem er sich kraft seines Willens durch die ihm innewohnenden schöpferischen Kräfte erschließt und dabei auch seine bis dahin verborgenen Namen offenbart. Dabei bleibt eine dialektische Spannung bestehen: Einerseits ist Gott ganz der Jenseitige und Verborgene; andererseits wird er ganz offenbar, lebt und webt mit seinen vielfältigen Abglänzen in allem Geschaffenen. Auf solche Weise begegnet der Kabbalist der Gefahr sowohl eines Agnostizismus als auch eines Pantheismus. Die Einzigkeit, Heiligkeit und Verborgenheit Gottes wird dadurch gewahrt, daß die oberste der Zehn Sephiroth, nämlich Kätär („Krone")[61], zum unzugänglichen Bereich des En Soph gehört.

Die Zehn Sephiroth bilden das wohl wichtigste Thema der voll entwickelten Kabbala. Oetinger kommt im *Biblischen Wörterbuch* immer wieder auf sie zu sprechen bzw. setzt sie bei seinen Erläuterungen voraus. Ihre Namen stammen aus dem *Alten Testament*, vor allem aus der Aufzählung 1 Chron 29 (30), 11, in der auch einzelne Prädikate der Doxologie des Vaterunsers begegnen. Für die beginnende Hypostasierung der Eigenschaften Gottes ist auch eine Stelle der *Damaskusschrift* von Qumran wichtig: „Gott liebt Erkenntnis, Weisheit und Einsicht hat er vor sich hingestellt" (3,2). PHILO sah die königliche und die

[61] Für die kabbalistische Lehre von der ersten Sephirah Kätär („Krone") hätte man auch auf Jes 28,5 verweisen können: Der Herr der Heerscharen wird für den Rest seines Volkes „zur herrlichen Krone und zum glänzenden Stirnreif" (vgl. den Targum, der von Kätär dĕtushbaḥāh spricht).

kreative Kraft neben Gott und bezeichnete sie mit dem Namen „Herr" und „Gott" (De Abrahamo § 119-121); nach der rabbinischen Schrift *Sifre* 71 a (vgl. *Berakhoth Rabba* 73) stehen der Zorn und die Barmherzigkeit Gottes einander gegenüber (vgl. S. 189). Diese Gestaltwerdung der Eigenschaften Gottes mag in Spr Sal 8,22-31 ihren Ausgangspunkt haben, wo die Weisheit als selbständige Größe vor der Erschaffung der Welt bei Gott ist. In Joh 1,1 ff. erscheint an ihrer Stelle das göttliche Wort (Logos), bei den Rabbinen die präexistente Torah (Targum zu 1 Mos 1,1, *Bereshith Rabba;* vgl. Jes Sir 24). Die Lehre von den Zehn Sephiroth tritt zum erstenmal im *Buch Jeṣirah* hervor; GIKATILLA hat sie in seinen *Toren des Lichts* besonders klar und ausführlich dargestellt, PICO DELLA MIRANDOLA hat sie erwähnt[62], REUCHLIN war sie durch das Werk GIKATILLAS gut bekannt.[63]

Auch Oetinger war mit dieser Lehre wohl vertraut.[64] Die Verborgenheit Gottes hat er als En Soph bezeichnet und als „unendliche Tiefe" erklärt: „In den Tiefen der Gottheit [vgl. 1 Kor 2,10] ist kein Raum, keine Zeit, kein Bild, aber auch keine Monade" (S. 63). BÖHME nannte diesen verborgenen Gott „Ungrund" (S. 288), eine treffende Wiedergabe von En Soph. Und wie BÖHME konnte Oetinger das kabbalistische Wort ṣimṣum durch „attractio" übersetzen und als ein Begehren Gottes erklären (S. 190. 288 f.): „Diese attractio ist der Anfang aller Realité, der Offenbarung Gottes, der nun zum ens manifestativum sui" wird (S. 48. 246).[65]

Beide, BÖHME und Oetinger, entdeckten das ursprüngliche En Soph Gottes und seine schöpferische Selbstentfaltung auch in der *Heiligen Schrift.*[66] Besonders aufschlußreich war für sie die Stelle Jes 45,5-7: „Ich bin der Herr und keiner sonst (wĕ'en 'od zulati). Außer Mir ist kein Gott, damit sie erkennen vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang, daß keiner ist außer Mir ('äphäs bil'adaj), Ich, der Herr, und keiner sonst (wĕ'en 'ôd). Der Ich das Licht bilde und die Finsternis schaffe, der Ich Heil wirke und das Unheil schaffe . . . Ich bin's, der Herr, der dies alles tut" (vgl. S. 289. 369 und OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 22, wo Jes 43,7 und 45,7 erwähnt sind[67]). Die kabbalistische Lehre vom En Soph hat in der Tat in

[62] Concl. Cab. 36: „Deus induit se decem vestimentis quando creavit saeculum." In Concl. Cab. 66 verbindet PICO die menschliche Seele mit den Zehn Sephiroth.

[63] Er bezeichnet sie als „decem numerationes" und meint, nach Ansicht der Kabbalisten lege das ganze *Alte Testament* von ihnen Zeugnis ab, sowie von den zehn Gottesnamen und besonders vom Tetragramm; Gott ist der Erste und Letzte (REUCHLIN, *De arte* 62 v). Zur aeterna voluntas sui manifestativa vgl. S. 257. Man kann auch von attractio und extensio („Anziehung und Ausdehnung") sprechen (so NEWTON) oder von Systole und Diastole (S. 264).

[64] Vgl. dazu S. 190: Gott ist einig, aber der offenbarende, „ausgeflossene" Wille erstrebt die Ungleichheit. Nach der Kabbala und auch für BÖHME ist Gott wesentlich Wille. Im *Buch Zohar* ist dieser Wille gleichzeitig mit dem En Soph, in den „Toren des Lichts" wird er mit der Chokhma („Weisheit") identifiziert (vgl. GIKATILLA I, S. 32). Zur Darstellung der Sephiroth im *Buch Zohar* vgl. TISHBY I, S. 109-149: Der En Soph und die Anordnung der Sephiroth. Zum En Soph vgl. TISHBY I, S. 153: „Gott erfaßt alles, aber es ist niemand da, der ihn erfaßt. Auch wird er nicht beim Namen JHWH genannt."

[65] Oetinger konnte diese kabbalistische Lehre auch mit NEWTONS attractio und extensio vergleichen (S. 253).

[66] Vgl. die von Oetinger kommentierte *Apologie* BÖHMES § 36; dazu Oetinger auf S. 21 f. Vgl. auch den Artikel „Schöpfung", S. 285-290.

[67] Vgl. TISHBY I, S. 156 f. (*Zohar Chadash Jetro* 57 b. 58 a).

dieser Jesajastelle ihre beste Stütze: Gott ist der Alleinige. Und weil „außer Ihm" kein Gott „da ist", erfüllt er alles. Der Begriff En Soph könnte durch die Wendung 'ên 'ôd in Jes 45,6 inspiriert worden sein. Auch der sich offenbarende, schöpferisch aus sich heraustretende Gott der Kabbala wird in Jes 45,7 sichtbar. Das Gleiche gilt von der nicht minder wichtigen Stelle Jes 43,7, die in Oetingers Übersetzung lautet: „Alles, was mit Meinem Namen genannt ist, das habe ich zu Meiner Ehre geschaffen, das habe Ich formiert, das habe ich gemacht" (S. 225. 257. 369. 285.). Drei Verben des schöpferischen Handelns Gottes sind in dem „Grundtext" Jes 43,7 erwähnt: „schaffen" (bārā'), „bilden" (jāṣar, „formieren") und „machen" ('asāh; S. 257). Die Kabbalisten haben diese Verben als Hinweise auf verschiedene geistige Welten verstanden, wobei sie eine unbiblische, neuplatonische Größe, 'ăṣîlûth („Emanation"), hinzufügten und an die Spitze stellten: Die erste, aus Gott hervorgegangene geistige Welt ('ăṣîlûth)[68] wird von den Zehn Sephiroth gebildet. Ihr folgt die „geschaffene" Welt des Thronwagens (bĕrî'āh), dann die „gebildete" Welt der Engel (jĕṣîrāh) und schließlich das geistige Urbild der „gemachten" mechanischen Welt ('ăsîjāh) von Himmel und Erde.[69] Oetinger[70] und M. HAHN[71] haben diese Lehre gekannt, allerdings abschwächend von drei verschiedenen Graden bzw. „Anfängen" bei der Entstehung der Welt gesprochen (vgl. S. 152. 257. 261. 289 f.). Oetinger entnahm dem „Grund-Text" Jes 43,7 mit Hilfe von 2 Kor 4,6, daß das Licht des ersten Tages aus der Finsternis hervorbrechen mußte und zuerst „irregulär", d. h. finster war, ehe es formiert und endlich organisch „gemacht" wurde (S. 225). Wichtig ist ferner, daß nach Jes 45,7 Gott sowohl das Licht als auch die Finsternis bildet, Heil (Schalom) wirkt und Unheil schafft. Oetinger las aus Jes 45,7 und 1 Mos 1,2 f. heraus, daß Gott zuerst die Finsternis als das Chaos „geschaffen" (bārā') hatte und dann aus ihr das Licht rief und „formierte" (jāṣar; S. 289. 369; OETINGER, *Versuch eines Wörterbuchs*, S. 285 ff.; vgl. Jes 43,7; Hiob 38,12-19). Diese Reihenfolge war durch den Abfall des Engels Luzifer (Satan) verursacht worden, d. h. durch ein „Niedersinken" (katabolē) der geistigen Welt, welche der in der Bibel in 1 Mos 1 erzählten Schöpfung voraufging (S. 147 f.). Das Satanische entstand durch das Sich-Lösen, „Sich-Abbrechen" Luzifers von Gottes Ordnung; es führte zur Bildung eines „eigenen", Gott entgegengesetzten Reiches (Joh 8,44; S. 369).

Schließlich hat Oetinger Sinn und Zweck der Offenbarung durch Schöpfung und Erlösung in der Verherrlichung des Namens Gottes gesehen und dement-

[68] KNORR meint, der Begriff 'ăṣîlûth sei mit hebräisch 'eṣäl zu vergleichen, das eine sehr nahe Sache bezeichne. Die Sephiroth seien ihrem Ursprung sehr „nahe" (I,II, S. 83 f.). Richtiger ist m. E. die Herleitung vom Verbum 'aṣal, dazu der Hintergrund von 4 Mos 11,17: Gott „teilt" vom Geist, der auf Mose liegt, den 70 Ältesten etwas „zu", ohne daß der Geist Moses gemindert wird.

[69] Vgl. TISHBY I, S. 156 f. 243 ff.

[70] „Jede Kreatur ist zuerst chaotisch geschaffen, danach ins Licht reguliert und gebildet, endlich in Ziel und Maas gemacht in leiblicher, organischer Darstellung" (S. 70 f.; vgl. die „Grade der Schöpfung" ebendort). Oetingers Auslegung der Stellen Jes 43,7 und 45,7 erscheint besonders eindrucksvoll im *Versuch eines Wörterbuchs*, S. 285 und S. 287: Die aus der Finsternis entstandenen Schöpfungsgrößen werden von der Weisheit „geformt", ehe sie „geschaffen", d. h. leiblich vollendet werden. Oetinger sah diese Schöpfungslehre durch Hebr 1,10 („Anfänge") bestätigt (S. 31 f.).

[71] Die Weisheit ist „der Kraftleib Gottes, der schafft, gebieret, formet und würckt und macht" (vgl. LANG, S. 158).

sprechend auch seine Theologie gestaltet (S. 276 f.). Denn nach Jes 43,7 hat Gott alles zu seiner Ehre geschaffen. Deshalb dient auch der Lauf der Welt als creatio continua dieser Offenbarung der Herrlichkeit Gottes; das Ziel ist die Wiederherstellung der vollkommenen Schöpfung, die Aufhebung der Folgen des Sündenfalls.

Die Polarität von Licht und Finsternis, Heil und Unheil in Jes 45,7 spiegelt sich auch in der Lehre von den Zehn Sephiroth. Diese sind zwar „Abglänze" des göttlichen Lichts (S. 336)[72], bilden das Lichtkleid, in das sich Gott gehüllt hat (Ps 104,2; S. 190. 253. 368)[73], und jede trägt einen besonderen Gottesnamen, den sie offenbarend zur Geltung bringt[74], weil sie nach dem Namen Gottes genannt sind (Jes 43,7). Aber es gibt auch eine Schattenseite innerhalb der Sephiroth, nämlich die „andere Seite" (ṣiṭra aḥra), wie die Kabbalisten sagen. Denn diese Abglänze nehmen auch das bedrohliche Element der Heiligkeit Gottes - nach Böhme und Oetinger die „Schärfe" des göttlichen Lichtglanzes (S. 253. 367. 147 f.) - in sich auf. In ihrem Wirken sind deshalb auch einander widerstrebende Kräfte zu überwinden, was etwa der Name „Näsach" („Sieg") bei der 7. Sephirah erkennen läßt (S. 247. 298). Freilich ist in Gott keine Finsternis (1 Joh 1,5), aber eben diese höchste „Schärfe" seiner Heiligkeit (S. 367).

Oetinger hat gegenüber Wolff die Freiheit und den Willen Gottes sowie die Vielfalt seiner Kräfte unter Hinweis auf Jes 43,7; Jes 45,7 und die Sephiroth-Lehre betont (S. 368 f.); besonders schön ist die im Artikel „Principium-Anfang" gegebene Darstellung (S. 259). Die Sephiroth[75] waren für ihn die Träger der geheimnisvollen Kraft des göttlichen Lebens; er hat diese kabbalistische Lehre in seine Lebenstheologie *(Theologia ex idea vitae deducta)* integriert.[76] Die Offenbarung

[72] Indem Oetinger die „Sephiroth" als „Abglänze" anstelle von „numerationes" („Zählungen") - so im *Buch Jeṣirah* - bezeichnet, erfährt dieser Begriff eine sinnvolle Bedeutungserweiterung. Oetinger hat diese seine Wiedergabe nicht eigens begründet, sondern wie selbstverständlich eingeführt: „Der ewige Verstand des Worts ist der Anfang der geoffenbarten Kraft, welches die gelehrten Juden ‚Sephiroth' nennen, die Abglänze nach 1 Chron 30,11" (S. 336; nach der uns geläufigen Kapitelzählung müßte diese Stellenangabe lauten: 1 Chron 29,11).

[73] Reuchlin sprach von den „decem vestes" (De arte 61 h) bzw. von den „vestimenta" (*De Verbo* II,58 f.), wobei er auf Ps 104 (3) verwies. Oetinger konnte die Sephiroth auch als „Vollkommenheiten Gottes" bezeichnen (S. 115).

[74] 1.) Zur Krone (kätär) gehört der Name EHJH (vgl. 2 Mos 3,14), 2.) zur Weisheit (ḥokhmāh) der Name Jah, 3.) zum Verstand (bînāh) der Name Jehovah, 4.) zur Größe (gĕdullāh) der Name El, 5.) zur Stärke (gĕbûrāh) gehört Elohim, 6.) zur Schönheit (tiph'ärät) gehört JHWH, 7.) zum Sieg (näṣaḥ) JHWH Zebaoth, 8.) zur Herrlichkeit (hôd) Elohim Zebaoth, 9) zum Fundament (jĕsôd) der Name 'El haj und 10.) zur Königsherrschaft (malkhûth) gehört der Gottesname Adonai.

[75] Oetinger hat die Zehn Sephiroth im *Biblischen Wörterbuch* nirgends in ihrer Gesamtheit und als geschlossenes System aufgeführt, bietet aber eine solche Darstellung in Oetinger, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 253 f. Er betont dabei 1. die Bewegung Gottes, die in der heiligen Dreiheit eine lebendige Quelle ist (Ps 36,10), 2. die Fülle Gottes (pleroma), die in Christus leibhaftig wohnt (vgl. Kol 2,9), 3. die Kontemplation, die Hoffnung, Glauben und Liebe einschließt. Wichtig ist auch, wie Oetinger die einzelnen Sephiroth mit entsprechenden Schriftworten verbindet. Er sah in ihnen auch die „Schlüssel Davids" (Jes 22,22; S. 368), die Christus in der Hand hält (Off 3,7). Sie öffnen den Weg zum Verstehen Gottes und seines Wirkens in der Welt; nach 1 Chron 29,11 hatte David in seinem Gebet die Eigenschaften Gottes gerühmt.

[76] Die Verbindung zwischen dem Leben Gottes und der Lehre von den Sephiroth zeigt sich in Formulierungen wie: „Ego hactenus multa ex idea vitae illustrare tentavi. Vita est explicatio et

der Herrlichkeit Gottes erfolgt als Durchsetzung der geheimnisvollen, die Materie geistig durchgestaltenden Selbsterschließung Gottes: Er ist die Quelle des Lebens, und die Sephiroth sind Kanäle, durch welche dieses göttliche Leben fließt (S. 247). Damit hat Oetinger dem schwäbischen Pietismus ein fruchtbringendes theologisches Erbe vermacht. Selbst ein JOHANN CHRISTOPH BLUMHARDT, der von der jüdischen Denkweise und Terminologie eines Oetinger oder M. HAHN so gut wie nichts aufnahm, hat diese Lebenstheologie insofern fortgeführt, als er den schaffenden Gott, Jesus, als den Lebendigen und die Lebenskraft der *Heiligen Schrift* betont hat.[77]

Oetinger hat ferner die Lehre von den Sephiroth „verchristlicht", sie mit dem *Neuen Testament* und der Offenbarung in Christus verbunden; das wird im nächsten Abschnitt im einzelnen gezeigt. Die aus Gott, dem „Vater der Lichter" (Jak 1,17; vgl. Eph 3,15; Jes 66,9), geborenen Abglänze bilden die Fülle der Gotteswelt, die in Christus Gestalt gewinnt, in ihm leibhaftig wohnt (Kol 2, 3. 9; S. 336). Der Begriff plērōma, der in der christlichen Gnosis nur den geistigen Bereich Gottes - im Gegenüber zur materiellen Welt des Mangels - beschreibt, wird von Oetinger als raumerfüllende Vereinigung geistiger und auch leiblicher Größen in Gott und vor Gott verstanden (OETINGER, *Versuch eines Wörterbuchs*, S. 130 f.; vgl. S. 130-133); diese Größen sind die Originale aller Dinge. Als Ausprägungen eines biblischen Realismus bilden die Sephiroth geist-leibliche Größen; ihre Namen deuten auf substantielle Phänomene (S. 418. 130), in denen „nichts Sinnbildliches ist" (S. 420). Auf der Lehrtafel in Bad Teinach wurden sie als Frauen dargestellt, abgesehen von der letzten Sephirah Malkuth („Königsherrschaft"), die in Christus Gestalt gewinnt. Das bedeutet nicht nur einen christlichen Schlußpunkt, sondern führt auch zu einer bedeutsamen Umgestaltung des Systems der Sephiroth. Denn in der Kabbala ist gerade die letzte Sephirah weiblich gedacht[78], nämlich als Schechinah, als Einwohnung Gottes speziell in Israel. Wohl und Wehe des Gottesvolkes hängen davon ab, wie die Schechinah die Segenskräfte der oberen Sephiroth aufzunehmen und weiterzugeben vermag. Dabei spielt als Partner die männlich gedachte Sephirah Jesod oder Tiphärät eine große Rolle. Die Vermittlung der Segenskräfte wird oft mit dem Bild eines geschlechtlichen Verkehrs zwischen den Sephiroth beschrieben. Die Darstellung in Bad Teinach, in der Tiphärät und Jesod als Frauengestalten, Malkuth aber als der messianische König erscheinen, bedeutet - theologisch betrachtet - eine wichtige Veränderung im Beziehungssystem der Sephiroth; die sexuelle Sprache ist nun nicht mehr angebracht.

Im Einklang mit der ältesten Tradition innerhalb der christlichen Kabbala sind in Bad Teinach die in der jüdischen Lehre besonders hervorgehobenen drei ersten

diffusio potentiarum in ente passivo pendens in ultimo sui a fonte infinito . . . in quolibet semine est vita, quae se per potentias explicat et diffundit" (OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 212). Vgl. auch die Sammlung der Emphaticae Locutiones de Vita in OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 270 ff.

[77] Vgl. R. HAUG, *Johann Christoph Blumhardt, Gestalt und Botschaft.* Metzingen 1984, S. 42.

[78] Vgl. TISHBY I, S. 136 ff: „Die Mutter der Welt [die zehnte Sephirah] und die Gemeinde Israel". Zum Verkehr der Schekhinah mit Tiphärät siehe TISHBY I, S. 137. Vgl. die Beschreibung der Tiphärät durch OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 93. 253 f.

Sephiroth mit der Trinität (Vater, Sohn und Heiliger Geist) gleichgesetzt.[79] Der trinitarische Gottesglaube ist schon in der Logoslehre PHILOS vorgebildet[80], aber vor allem durch das *Neue Testament* veranlaßt. Dort ist Christus als Logos und präexistenter Gottessohn der Mittler der Weltschöpfung (Joh 1,1–3; vgl. 1 Kor 8,6; Kol 1,15–20) und steht damit an der Stelle der Weisheit (ḥokhmāh), die in der Kabbala als zweite Sephirah gilt (S. 286). Darüber hinaus fand Oetinger in den sieben unteren „Abglänzen" die sieben Geister, die in Off 1,4 im Anschluß an Gottes dreifaltige Prädikation: „Der da ist, der da war und der da kommt" die Gemeinden grüßen.[81] Die Sephirothlehre hat Oetinger sehr stark auf diese sieben Geister ausgerichtet; wiederholt weist er auf die Aussage Off 1,4 hin (S. 82. 177. 279). Auch im siebenarmigen Leuchter (Sach 4,2 ff.) fand er einen Hinweis auf die sieben Geister Gottes, d. h. die sieben unteren Sephiroth (S. 249). Das Gleiche gilt vom Sieben-Tage-Werk der Schöpfung (S. 279), dann von den „Ausgängen" (mōṣā'ôth, Emanationen) in Micha 5,2 (S. 131. 164), schließlich von Jak 1,17, wo Gott als „Vater der Lichter" bezeichnet wird (S. 175. 336. 352).[82] Durch diese Geister macht Gott sich der Kreatur sichtbar (S. 334), und durch das „Rad der Geburt" (Jak 3,6) wird seine schöpferische Selbsterschließung mit Hilfe zweier einander entgegenwirkender Kräfte in Gang gesetzt.[83] Die sieben Geister sind das Bild (S. 176 f. 279) und die „Primordial-Kräfte" Gottes, die sich nach Hes 1 in einem ewigen Umlauf befinden und die verzehrende Feuerkraft Gottes in den „süßen und ruhigen Gang der Heiligkeit Gottes übergehen lassen" (S. 176 f.). Oetinger ging jedoch nur vorsichtig auf die von ihm so hochgeschätzte Sephiroth-Lehre ein. Im *Wörterbuch* hat er sie nie als Ganze dargestellt, allerdings auf S. 331 f. die Sephiroth vier bis zehn aufgezählt und mit Off 5,12 verbunden. Vielleicht fürchtete er, eine allzu detaillierte Beschreibung könnte vom Leser als unbiblisch und fremdartig empfunden werden. Aber bei einzelnen biblischen Begriffen kommt er immer wieder auf die Sephiroth zu sprechen oder deutet das betreffende Wort wie selbstverständlich in kabbalistischem Sinn. Er meint, man

[79] Umgekehrt wird in der New-Age-Bewegung die christliche Trinität in die obersten drei Sephiroth der jüdischen Kabbala zurückverwandelt (vgl. CONSTANCE CUMBEY, *The Hidden Dangers of the Rainbow*. Shreveport [Louisiana] 1983, S. 65). Auch wird in dieser Bewegung die Reinkarnation gelehrt.

[80] Vgl. *De fug.* § 109: Der göttliche Logos hat Gott zum Vater, der auch der Vater des Universums ist, und die Weisheit zur Mutter, durch die das All zur Entstehung kam.

[81] „Gnade euch und Friede ... von den sieben Geistern, die vor Seinem Thron sind." Es bedeutet nach Oetinger eine sträfliche Unachtsamkeit, wenn man diesen Gruß, das Entgegenkommen Gottes in den Sephiroth, übersieht (S. 82.)

[82] Im Unterschied zu LUTHER hat Oetinger den Jakobusbrief hoch geachtet und dessen Verfasser für den „tiefsten Apostel" gehalten. Denn Jakobus sah in die (kabbalistischen) Tiefen der Gottheit hinein.

[83] Vgl. dazu OETINGER, *Versuch eines Wörterbuchs*, Artikel „Creatur" (S. 70 f.) und „Hölle" (S. 184 f.): Das „Rad des Werdens" war schon vor der Zeit in Bewegung. Auch in der Kabbala kann das Bild vom „Rad" verwendet werden: Herz und Seele sind zwei Räder, die im Menschen die Liebe zu Gott erwecken (TISHBY II, S. 58 zu 5 Mos 6,4). Oetinger kann im Blick auf Jak 3,6 sagen, daß im Menschen – und nur in ihm – ein Wechsel von Licht und Finsternis sich so vollziehen kann, daß es zu einer Entzündung und inneren Verfinsterung der Seele komme (*Versuch eines Wörterbuchs*, S. 184 f.).

könne das Wirken Gottes, dazu auch christologische Topoi wie die Satisfaktionslehre, ohne sie nicht verstehen, und er bedauert es sehr, daß wir Gott nicht wie David loben können, wobei er auf die kabbalistisch verstandenen Stellen 1 Chron 29 (30), 11; Ps 68,35; Ps 150,1 verweist. Das System der Gotteskräfte half ihm, die innere Dynamik in der Herrlichkeitsoffenbarung Gottes darzustellen und dabei auch dem Zorn Gottes gerecht zu werden (S. 368 f.), ferner, „den aufsteigenden Zweifeln präzise Schriftbegriffe entgegenzusetzen" (S. 276), „geistliche Vorwürfe mit geistlichen Worten zusammenzuhalten" (S. 257 nach 1 Kor 2,13).

Die Gotteslehre Oetingers hat somit der Kabbala viel zu verdanken, speziell seine aus der Idee des Lebens abgeleitete Theologie (S. 5 f. 10). Der Gott der Kabbalisten ist ja der Lebendige ('El chaj)[84], und die von Oetinger käuflich erworbene Handschrift des umfangreichen kabbalistischen Werkes von CHAJJIM VITAL trägt den Titel *Eṣ Chajjim* („Lebensbaum"). Oetinger hat nicht zuletzt deshalb seine Theologie aus der Idee des Lebens deduziert, weil für ihn Gott die Quelle von Licht und Leben war, eine „unendliche Gebärung seiner selbst" (vgl. BÖHME). Philosophisch gesprochen ist Gott „actus purissimus" (S. 98. 157. 247. 286), dauernde, reinste, schöpferische Bewegung in seinen Kräften - wie die der Räder des himmlischen Thronwagens (Hes 1,16 ff.; S. 286). Aufgrund von 2 Mos 3,2 ist Gott ein Feuer, das sich nie verzehrt; wie die Rabbinen gebraucht Oetinger das Bild vom Licht, das andere Lichter anzündet, ohne selbst an Helligkeit zu verlieren.[85] Aber das Leben Gottes gibt uns mehr als nur Vitalität; denn es ist nach Oetinger von einer strahlenden Herrlichkeit, der Glorie Gottes, umschlossen.[86] Diese Glorie ist auch leiblich; wenn man alles Leibliche von Gott absondert, so ist dieser ein Nichts (S. 247). Die Theologie, die vom Leben Gottes ausgeht, führt deshalb auch zu einer Art von Hymnologie, deren Thema die Herrlichkeit und Verherrlichung Gottes ist. Die Apostel haben diese Herrlichkeit Gottes gepredigt (S. 106), und die Teinacher Lehrtafel macht anschaulich, wie sich Gott in Christus verherrlicht.[87] Leben und Herrlichkeit sind eins; sie bilden den Ort, von dem die Theologie ausgehen muß (S. 222 nach Röm 6,4). Die Lehre von den Sephiroth

[84] Der Gottesname 'El chaj wird mit der 9. Sephirah Jesod („Fundament") verbunden (OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 254, Absatz q). Vgl. auch REUCHLIN: „El hai = fons aquarium viventium et animae Messihae rivus vitae. El hai est lux animae Messihae, id est deus vivus, et lux Adonai est En Soph" *(De arte* 20n). Die 10. Sephirah kann auch „Lebensbuch" (Sephär ha-chajjim) genannt werden, weil sie das von oben kommende, durch den 'El chaj vermittelte Leben in sich aufnimmt (ebendort I, 60b).

[85] OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 110 f.; SPINDLER-HAUG, S. 158.

[86] „Herrlichkeit' (doxa) ist, worauf das ganze *neue Testament* hinauslauft. PLATO sahe davon mehr als hundert LEIBNIZ" (S. 150). Vgl. OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 74: Erster Satz der Theologie: „Omnis theologia, sive naturalis, sive supranaturalis, sive saeculi praesentis, sive futuri, glorificationem Dei pro scopo habet." Deshalb muß die ganze Theologie notwendig aus der Idee des Lebens und der Herrlichkeit herausfließen (S. 222); „ex idea vitae et gloriae necessario tota theologia emanare debet" (OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 159). Aus Röm 6,4 folgerte Oetinger, daß Herrlichkeit und Leben eins sind (S. 222).

[87] „Die letzte [endzeitliche] Art, an das Evangelium zu glauben, ist es, die Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Jesu zu sehen" (S. 299).

wurde deshalb von Oetinger auch für die Christologie und die Ekklesiologie fruchtbar gemacht. Christus als ewiges Wort und als Weisheit Gottes ist der Mittler des göttlichen Lebens und seiner Herrlichkeit. Und in der Kirche, dem Leib Christi, kann Oetinger eine „unio vegetabilis spiritus" sehen, d. h. eine organische Größe, die vom Heiligen Geist belebt und geeinigt wird. Auch der Kleinste in ihr hat das, was alle anderen besitzen. Der Lebensbaum im Paradies hat diese lebendige Kirche im Voraus „abgespiegelt" (OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 154). Und zu jeder vollkommenen, endzeitlichen Ordnung gehört das „unauflösliche Leben" (Hebr 7,14; OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 192).

Auch das Wort Gottes ist lebendig. Statt der mechanischen, künstlichen Begriffe, welche die Welt wie ein Uhrwerk aussehen lassen, wollte Oetinger Grundbegriffe einführen, die von der Erleuchtung und Offenbarung Gottes gelehrt sind und der bildlichen und sinnlichen Redeweise Jesu entsprechen. Sie sollen die Freiheit und Kontingenz, den Geist und das Leben der unsichtbaren Welt in der sichtbaren erkennen lassen (OETINGER, *Leben und Briefe*, S. 44 f.; SPINDLER-HAUG, S. 22 f.). Danach soll ein Schriftgelehrter des Himmelreiches trachten: „. . .Forschen wir zu wenig, so haben wir keine Grundbegriffe wie die heil. Männer Gottes." Oetinger wartete auf die Zeit, da „die erleuchteten Juden kommen und die Grundbegriffe deutlich machen. Jetzt suchen wir etwas davon, und dieses *Wörterbuch* gibt Anleitung, tiefer in die Worte hineinzusehen" (S. 44).

Die Theologie soll demnach aus der Idee des Lebens und der Herrlichkeit „herausfließen" (emanare, S. 611, vgl. OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 159).

Oetinger gebraucht hier für die Darstellung der Theologie den Begriff, der in der Kabbala die Entstehung und das Leben der die Herrlichkeit Gottes offenbarenden Sephiroth bezeichnet. Ebenso partizipieren die Grundwörter der Bibel an der Herrlichkeit und am Leben Gottes. Aus diesem Grunde dürfen sie nicht „entleert", allegorisch ausgelegt und so ihres inneren Lebens beraubt werden. „Wir aber denken nach der *heiligen Schrift* aus dem Begriff des Lebens. . .. Wenn es in seiner Zusammen-Ordnung besteht, so nennt es Jesus Wahrheit" (S. 320).

Oetinger insistierte deshalb wie LUTHER auf der wörtlichen Bedeutung der Begriffe der *Schrift* (sensus literalis). Darin unterscheidet er sich aber von der Schriftauslegung, die im *Buch Zohar* empfohlen wird (3,152 a). Nach ihr hat die Torah einen Leib bzw. ein Gewand und in ihm eine Seele; ohne solch eine Verkleidung könnte die Welt das Wort Gottes gar nicht ertragen. Nach der Kabbala wäre es eine Verblendung des Geistes und bedeutete den Verlust der Teilnahme an der kommenden Welt, wollte man das Gewand der Torah für die Sache selbst halten. Denn die Hauptsache ist die Seele der Torah; diese soll der Weise kennenlernen. Die in Ps 119,18 geäußerte Bitte um Erleuchtung, die Wunder des Gesetzes wahrzunehmen, sei darauf gerichtet, der Seele der Torah zu begegnen (TISHBY II, S. 205 f.). Diese Ausführungen entsprechen nicht der Hermeneutik Oetingers, bei dem Leib und Seele, Wortlaut und Wortsinn in der Sprache der *Heiligen Schrift* wie auch in der des Menschen eine feste, lebendige Einheit bilden, wo der Leib Ausdruck der Seele und ihrer Regungen ist: „Meine Regel ist, man solle aus dem proprio sensu Scripturae alles wohl prüfen" (OETINGER, *Irdische und himmlische Philosophie* II, Vorrede; SPINDLER-HAUG, S. 149).

4. Die Christologie Oetingers im Lichte der Kabbala

Die Lehre von Gott nimmt in Oetingers Theologie einen großen Raum ein, nicht zuletzt deshalb, weil sie von der Kabbala neue Impulse erhielt. Auch im *Neuen Testament* fand Oetinger Sätze, die er auf die Darstellung der Schöpfung in der Kabbala bzw. bei BÖHME beziehen konnte. Weil Gott nach 2 Kor 4,6 das Licht aus der Finsternis hervorgehen ließ, muß die Finsternis der Stoff sein, aus dem die Welt gemacht ist. Aber sie ist Licht in Gott (Ps 139,12), und deshalb besteht kein Widerspruch zu Jak 1,17, wonach in Gott keine Finsternis ist. Es fehlt auch nicht der Hinweis auf Hebr 12,29: „Gott ist ein verzehrendes Feuer" (S. 253); d. h.: Die Schärfe seines Lichtglanzes wirkt unheilvoll für den Menschen (S. 253), dem es an der Herrlichkeit fehlt, die er vor Gott haben sollte (Röm. 3,23).

Aber Gott wird durch Christus der Welt offenbar; die Menschwerdung des Logos und die Auferstehung Jesu stellen den Höhepunkt auch der in den Zehn Sephiroth sich offenbarenden Vaterschaft Gottes dar (S. 336). Schon auf der Lehrtafel der PRINZESSIN ANTONIA erfolgt die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in den Zehn Sephiroth, in der Heilsgeschichte und in der Natur auf solche Weise, daß sie ihren Sinn und ihr Ziel in Jesus findet. Ihr Weg führt von der Krone (Kätär), der die Majestät des unnahbaren Gottes verkörpernden ersten Sephirah, über alle anderen Sephiroth bis hin zur letzten, der Königsherrschaft (Malkuth): Sie wird dargestellt durch den Christus, der die Dornenkrone trägt und die Frucht des Kreuzestodes schenkt. In den Edelsteinen der über dem Tempel schwebenden Krone sind die hebräischen Buchstaben Aleph und Schin eingraviert. Das Aleph verweist auf den ersten Gottesnamen „Ehjeh" (2 Mos 3,14), das Schin bildet das „Herz des Namens" Jesus - Jehoschu'ah. Vgl. dazu die Auslegung von 1 Mos 4,26 durch REUCHLIN: „Nominis Jehosuae cor sit . . . mediumque dividat, Jehovae cor aperuit" (*De arte,* 10 x). Das „Heraustreten, Emanieren" der Kraft Gottes in den Sephiroth endet gleichsam im „Herausfließen" von Wasser und Blut aus der Seitenwunde Christi; der Schöpfung wird die Erlösung durch Christus, den zweiten Adam, gegenübergestellt.

Oetinger verband ebenso Anfang und Ende, Schöpfung und Erlösung durch das Wirken des Gottessohnes. Auch die Erlösung war für ihn ein schöpferisches Geschehen, eine creatio nova und creatio continua. Oetinger war ja der Ansicht, Gott habe durch die Selbstkonzentration des şimşum das Rad des Werdens (Jak 3,6) in Gang gesetzt.[88] Diese innergöttliche Bewegung bedeutet auch die erste Geburt des Sohnes, das Heraustreten und Wirken des göttlichen Logos (vgl. Joh 1,1-3). Und schon in der Schöpfung kündigt sich das Wesen der endzeitlichen Vollendung an. Denn in der „attractio" Gottes, dem şimşum, kann man einen Akt von Selbstbeschränkung sehen, wie sie dann im Kreuz Christi ihren höchsten Ausdruck findet. Bei solcher Selbstbeschränkung Gottes geht das Gericht „in Liebe über, und das ist der Grund der Erlösung" (S. 108).

Die christologische Auslegung des *Alten Testaments,* die REUCHLIN mit Hilfe der rabbinisch-kabbalistischen Auslegungsmethoden vollzog, hat Oetinger über-

[88] Vgl. die Erklärung Oetingers zu BÖHME, *Apologie,* vor allem § 36 und 37.

nommen, aber nicht weitergeführt.[89] Für ihn ist vielmehr kennzeichnend, daß er seine judaistischen Kenntnisse für die Erklärung des *Neuen Testaments* einsetzte und den Bekenntnissen seiner lutherischen Kirche unterordnete.[90] Die Erlösung durch Christus wird von der Kabbala her „vertieft", aber auch ins Universale erweitert und die Bedeutung dieses Geschehens noch gesteigert. Der „kosmische Christus", wie ihn besonders der *Kolosserbrief*, der *Epheserbrief* und die *Johannesoffenbarung* bekennen (S. 254), wurde für Oetinger durch die kabbalistische Offenbarungs- und Schöpfungslehre bestätigt, von ihr gleichsam vorhergesagt. Zentrale Bedeutung gewann für ihn und die Schwabenväter der prädizierende Satz: „In ihm [Christus] sind alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen" (Kol 2,3; S. 188 f.). Die Weisheit ist ja der zweite unter den Zehn Abglänzen Gottes und als solche die erste ganz aus dem Ungrund herausgetretene Sephirah und offenbarende Kraft, „das sichtliche Ebenbild des unsichtbaren Gottes" (Kol 1,15; S. 192); ähnliche Wirkung hat die zu ihr gehörende „Erkenntnis" (bînāh) als dritte Sephirah.

Die Herrlichkeit Gottes wurde nach Joh 1,14 durch den inkarnierten Logos und auf Erden wirkenden Gottessohn sichtbar geoffenbart: „In der Menschheit Christi will Gott sich völlig und körperlich abbilden" (S. 354). Oetinger hat Jesus von Nazareth zwar auch als göttlichen Lehrer (S. 296) und als Parabelprediger (Mk 4,33; S. 273 f.), dazu als großen Propheten verstanden.[91] Aber von entscheidender heilsgeschichtlicher Bedeutung waren einmal „sein Streit mit dem Teufel von der Versuchung an bis zu seinem Tod am Kreuz" (S. 192) und dann die Fleischwerdung des Logos und die durchgehaltene Homousie des Sohnes mit dem Vater; diese läßt sich aus der *Schrift*, den Namen, Attributen und dem Wirken Christi nachweisen (OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 94). Während aber für PICO DELLA MIRANDOLA, für REUCHLIN oder RICCI sich gerade die Rolle des ewigen Logos und Gottessohnes, des Mittlers von Schöpfung und Erlösung, in der Kabbala finden ließ und deren Lehre für die christlichen Theologen anziehend machte, spürte Oetinger an diesem Punkt das Ungenügen der alttestament-

[89] Vgl. dazu O. BETZ, „Kabbala II - im Christentum" in TRE 17 (1988/89), S. 501-509, bes. S. 504 f. Wichtig war REUCHLINS christologische Deutung der Stellen 1 Mos 3,22; 1 Mos 4, 1. 26, in denen er die Erwartung des Erlösers angezeigt fand (Oetinger hat wohl REUCHLINS christologische Deutung dieser Stellen gekannt; vgl. S. 188. 191). REUCHLIN hat die kabbalistische Christologie gegenüber der rabbinischen gerühmt und mit den rabbinisch-kabbalistischen Methoden Gematrie und Notarikon eigene Entdeckungen im *Alten Testament* gemacht.

[90] OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 147. Man wurde sich bei den christlichen Kabbalisten je länger je mehr der Gefahr des Spekulierens bewußt; gerade auch die Christologie schärfte das kritische Bewußtsein. Vgl. dazu KNORR II, I, S. 19: „Ita nec ego totum Kabbalismum (profiteor), sed quatenus a Christo et apostolis correctus est; multo minus Judaismum"; ebendort I, II, S. 223: „Omnia probanda, quod bonum est, tenendum"; vgl. ferner I, II, S. 209. 211. 223. Auch Oetinger konnte vor einem unbedachten Umgang mit kabbalistischen Lehren warnen: „O wie viel besser ist es, wenn man bei den Ausdrucken des Symboli Apostolici bleibet, als daß man solche Concepte annimmt und sich allzufrüh in das Braut-Bette legt, als man Recht dazu hat" (OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 134). Dabei richtete er sich u. a. gegen die Schwenckfeldische (und auch kabbalistische) Auffassung, in der Gottheit seien Vater und Mutter.

[91] Vgl. den Artikel „Jesus" in OETINGER, *Versuch eines Wörterbuchs*, S. 190-194.

lich-jüdischen Eschatologie (S. 189).[92] In der Tat ist die Rolle des Messias in der Kabbala, z. B. bei GIKATILLA und im *Buch Zohar,* vergleichsweise bescheiden und vom Wirken der Kräfte Gottes eher verdeckt; erwartet wird die Behebung der Folgen des Sündenfalls in der messianischen Zeit. Für Oetinger ist die Tatsache wichtig, daß der uranfängliche Sohn, das ewige Wort und der Mittler der Schöpfung, in die Geschichte einging und in der menschlichen Gestalt eines jüdischen Messias das Werk der Erlösung vollbrachte; eben dadurch hat er die Gotteskräfte der Weisheit und der Gnade Gottes geoffenbart. Die Weisheit eines Salomo konnte den Menschen nicht wirklich freimachen; das war erst möglich dank der Weisheit, die in Christus offenbar wurde (1 Kor 1,30), in der „Schule der Wiedergeburt" (S. 354). Und die Endzeiterwartung der Kabbalisten beurteilte Oetinger als „Concepte" der Juden, die das Wirken Jesu nicht verstanden (OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 134). Der Logos und Gottessohn ist für ihn der „Himmlische Mensch" (Adam Kadmon), wie ihn die Kabbalisten bezeichnen. Man darf ihn nicht als irgendwie begrenzt und endlich ansehen (OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 133 f.; S. 257). Denn nach Joh 17,5 besaß er die Herrlichkeit des Vaters vor der Erschaffung der Welt; er war der „Anfang der Schöpfung" (Off 3,14). Aus dem Unendlichen machte sich Gott einen Anfang durch „das Wort", in dem die sieben Geister liegen.[93] Christus ist der „Erstgeborene aller Schöpfung" und das „Bild des unsichtbaren Gottes" (Kol 1,15; S. 192. 225), Abglanz des Urlichts (S. 225), in dem „die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt" (Kol 2,9; vgl. Kol 1,17-20; S. 130).[94] Nach Kol 1,16 wurde nicht nur die sichtbare, irdische Welt durch ihn geschaffen; vielmehr waren es auch die „unsichtbaren Dinge", „alles, was im Himmel ist". Von daher ließ sich die Bildung geistiger, himmlischer Welten, von denen die Kabbalisten redeten, auf Christus gründen: Er ist der Abglanz von Gottes Herrlichkeit (Hebr 1,3) und das Wort, in dem sich Gott beschaute und von Anfang an den Erstgeborenen unter vielen Brüdern vor sich sah[95]; er liebte ihn, ehe die Welt gegründet war (Joh 17,24). Aber Oetinger hob neben dem himmlischen Adam Kadmon auch den irdischen Adam und Vater der Menschheit hervor. Er spricht von einer zweifachen Geburt: „Gott hat von Ewigkeit das Wort gebohren" (S. 415); Maria aber ist nicht etwa „Gottesgebärerin" (theotokos), sondern hat „die Menschheit (Christi) gebohren" (ebendort). Nach dem Fall des irdischen Adam hat der göttliche Logos alle Menschen erleuchtet (Joh 1,9); auch dies war für Oetinger eine besonders wichtige Aussage,

[92] Vgl. O. BETZ, „Kabbala II - Im Christentum" in TRE 17 (1988/89), S. 502-506.

[93] Vgl. Joh 1, 1: Die ungeformte Unendlichkeit heiße „in Gott", die geformte „bei Gott". Das johanneische en archē ist der kabbalistischen Auslegung von bĕrē'shîth in 1 Mos 1, 1 zu vergleichen. In diesem ersten Wort der *Schrift* wird für die Kabbalisten das Geheimnis der Selbstentfaltung Gottes, aber auch der Inbegriff der Ethik offenbar: bĕrē'shîth bedeutet, daß Gott „durch den Erstling", d. h. durch die Weisheit (Spr Sal 8, 22) die Welt erschuf. Er richtete dabei auch die Gottesfurcht, die ebenfalls „Erstling" genannt wird (Spr Sal 1, 7; Ps 111, 10), als Prinzip der kreatürlichen Haltung auf.

[94] Gerade der Christushymnus des Kolosserbriefs (1, 15-20) konnte das vorzeitliche, ewige Sein des Sohnes beim Vater und seine Rolle als Schöpfungsmittler rechtfertigen.

[95] Vgl. schon PICO, *Concl. Cab.* 55: „Pater in filio et per filium principium et finem seu quietem creavit, caput, ignem et fundamentum magni hominis" (des Adam Kadmon).

die seine Lehre vom sensus communis stützte (vgl. HERPEL, S. 62 ff.). Aber als wahrer Mensch und zweiter Adam hat Christus das Werk der Erlösung vollbracht. Die Fleischwerdung des ewigen Logos bedeutet, daß nun das Pleroma, die Fülle der göttlichen Kräfte, in einem Leibe wohnt (Kol 2,9).[96] Denn was in Gottes Tiefen ist, sollte „somatisch bezeichnet und ausgedrückt werden" (S. 131. 358); was in Gott verborgen war, „sollte durch Christus körperlich herausgekehrt" werden (S. 301). Dieser Christus und Gottessohn starb für uns am Kreuz.

Die Fleischwerdung des Logos und die ideale Geistleiblichkeit in Christus hat Oetinger gegenüber den spiritualisierenden Tendenzen in der Aufklärung, aber auch in der Kabbala, geltend gemacht: Für ihn sind die Sephiroth „leibhaftig und körperlich in Christus eingesenkt" (OETINGER, *Epistelpredigten*, S. 92; SPINDLER-HAUG, S. 317; vgl. S. 225); sie wohnen in ihm und wirken durch ihn. Das *Johannesevangelium* und die Christologie des *Kolosser-* und *Epheserbriefs* führten Oetinger über die Kabbala hinaus, in der vor allem das geschichtliche Israel die Segenskräfte Gottes von der letzten Sephirah Malkhuth-Schechina empfängt. Denn in Christus wird die „Fülle" der in den Zehn Sephiroth entfalteten Gottesoffenbarung zusammengefaßt, und der Christus mit der Dornenkrone verkörpert als messianischer König die Malkuth (Königsherrschaft); er tränkt die Stämme des neuen Gottesvolkes mit der göttlichen Lebenskraft.[97] Das neutestamentliche Christuszeugnis bedeutet einen Einbruch in den Raum der metaphysischen, die Zeit transzendierenden Spekulation. Durch seine Gestaltwerdung, Verkörperung im Juden Jesus von Nazareth trat der göttliche Logos in die Menschheitsgeschichte ein, wurde von einem Weibe geboren und unter das Gesetz getan (Gal 4,4). Nur auf diese Weise konnte der Christus zu einem zweiten Adam werden, der die Menschheit von Sünde und Tod als den Folgen des Falls des ersten Adam erlöste. Darauf „ruht die Grundweisheit der *Heiligen Schrift*: Gott hat sich in Christo körperlich herabgelassen; diß ist der Philosophen Ärgerniß und Thorheit" (S. 254. 313).

REUCHLIN hat die kabbalistische Messiashoffnung, die er dem politisch-nationalen Messias des offiziellen Judentums gegenüberstellte, als wesentlich „christlich" empfunden: Der Messias der Kabbalisten werde die ganze Menschheit von der Sünde befreien; das bedeute, daß die göttlichen Segenskräfte ungehindert strömen können und die volle Gemeinschaft des Menschen mit Gott ermöglicht wird (*De arte* 12 k). Der Messias werde den ewigen Sabbat eröffnen und die direkte Schau der göttlichen Herrlichkeit herbeiführen (ebendort 15. 17 o-p). Auch Oetinger sah im „Herrn des Sabbats" (Mk 2,18) einen der größten

[96] Auch für den schwäbischen Theologen ISAAK AUGUST DORNER (1809–1884) war diese Stelle des Kolosserbriefs ganz entscheidend; er hat von ihr her die Verbindung zwischen Glauben und Wissenschaft angestrebt und die innere Logik des christlichen Glaubens aufspüren und umfassend darstellen wollen. Vgl. J. ROTHERMUNDT in *Evang. Gemeindeblatt für Württemberg* 83 (1988), S. 4. Die Fleischwerdung des Logos, die im johanneischen Schrifttum gegenüber einer frühen gnostisierenden Christologie betont wurde, hat Oetinger der Philosophie von WOLFF und LEIBNIZ entgegengestellt (vgl. OETINGER, *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 41 und M. WEYER-MENKHOFF, *Christus, das Heil der Natur*. AGP 27. Göttingen 1990, S. 208).

[97] Vgl. BETZ, *Lehrtafel*, S. 40–42.

„Titel" Jesu Christi; denn der Sabbat ist der „Schluß aller Werke Gottes" (S. 176) und der Weltensabbat das Ziel der Geschichte.

Jesus Christus ist somit für Oetinger sowohl der himmlische Ur-Adam (Adam Kadmon) als auch der zweite Adam, der durch seinen Sühnetod die Folgen der Übertretung des ersten, irdischen Adam aufhob. Dadurch sind Schöpfung und Erlösung fest miteinander verbunden und die kabbalistischen Lehren in die Geschichte des Christus integriert. Die Letzteren unterstreichen die Gottesoffenbarung in Christus, die Sephiroth büßen ihre Selbständigkeit ein, sie werden in die Heilsgeschichte einbezogen und auf das Kreuz des Gottessohnes ausgerichtet. Erst auf Golgatha werden ihre Segenskräfte für Gottes Geschöpfe frei; sie fließen aus den Wunden des Christus und schenken den glaubenden Empfängern das ewige Leben (vgl. Oetingers Passionslied). Wie für die Kabbalisten war für Oetinger die „Wiederbringung aller Dinge", die Wiederherstellung des göttlichen Lebens in der Kreatur Inbegriff und letztes Ziel des Heils der Gottesoffenbarung. Was die Kabbala als tiḳḳun bezeichnet und REUCHLIN als „restauratio" wiedergab, nannten die Schwabenväter nach Apg 3,21 apokatastasis pantōn („Wiederbringung aller Dinge"); die Erlösung „richtet" die Schöpfung wieder „auf". Die im *Neuen Testament* dem göttlichen Logos zugeschriebene Rolle des Schöpfungsmittlers sowie die Christus beigelegten Hoheitstitel machten es glaubhaft, daß dieser die durch den Sündenfall gestörte Schöpfungsordnung „wiederherstellen" und die Minderung an Leben und Herrlichkeit ausgleichen werde. Als uranfänglicher Adam Kadmon war er Inbegriff der Sephiroth; als der Erhöhte ist er zum actus purissimus der sieben Geister geworden (S. 327). Entscheidend war jedoch die irdische Geschichte Christi. Nach dem *Buch Zohar* soll das heilige Gottesvolk Israel (vgl. Dan 7,26 f.) mit Hilfe der Torah die Sünde Adams wiedergutmachen.[98] Nach dem Glauben der Christen vollbringt dies nur der präexistente und fleischgewordene Gottessohn, die körperliche Herablassung Gottes (S. 254), und zwar auf Golgatha. Für Oetinger trat die „dispositio Dei de homine salvando" schon unmittelbar nach dem Sündenfall in Kraft; denn in 1 Mos 3,15 wird das foedus gratiae geoffenbart (S. 421; vgl. OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 141).

Wie der schon früh gestiftete und immer wieder erneuerte Bund Gottes den Anfang und das Ende der Menschheitsgeschichte miteinander verknüpft, so geschieht das auch durch den von BÖHME inspirierten Gedanken von der mehrfachen Geburt des Gottessohnes. Christus wurde vor aller Zeit vom Vater geboren[99]; durch die Geburt aus Maria wurde er Fleisch und Blut (S. 237). Außerdem sprach Oetinger von einer geistlichen Geburt Christi in der Gemeinde der Heiligen[100], die dadurch als Kinder Gottes angenommen und zu Brüdern des Erlösers

[98] Vgl. KNORR II, I, S. 154: „Nonne fas est, ut rem istam restituant filii eius [Adams], id est: Nos Israelitae?"

[99] Und zwar durch eine „geistliche Gebärung" (OETINGER, *Epistelpredigten*, S. 480; SPINDLER-HAUG S. 322).

[100] Ebendort. Auch in der himmlischen Gemeinde wird Christus geboren; auf dieses Ereignis bezieht Oetinger Off 12 (OETINGER, *Theologia* 1979, Teil I, S. 154).

werden.[101] Aus der Wendung „Erstgeborener von den Toten" (Kol 1,18) konnte Oetinger eine weitere Geburt Christi erschließen: Seine Auferweckung war „eine wahre Geburt in hohem Sinn" (S. 24); als „generatio" müßte sie eigentlich als eine „Zeugung" verstanden werden (S. 180. 536 nach Ps 2,7; Apg 13,33). Die Vision Off 12 wurde mit POSTEL auf die endzeitliche Geburt Christi bezogen (S. 235). Wichtig ist die realistisch gedachte, die Geist-Leiblichkeit restituierende Wirkung des Heilswerks Christi. Mit der Fleischwerdung des Logos werden Erde und Himmel, das Geistliche und das Leibliche vereinigt (S. 314 nach Eph 1,10 und Kol 1,20); damit ist die Verbindung der Größen wieder erreicht, deren harmonisches Miteinander durch den Fall Adams gestört bzw. gelöst worden war. Christus wurde zum „Schlangentretter" (S. 231. 262. 292. 326; vgl. denselben Gedanken bei BÖHME, bei der PRINZESSIN ANTONIA und bei M. HAHN), der die Herrlichkeit des ersten Menschen weit übertraf und die durch diesen geschwächte Herrlichkeit des Lichts wiederherstellen soll (S. 326 f.). Auch in seiner „kreatürlichen Gestalt" hatte er „alle Vollkommenheiten und Schönheiten Gottes . . . wesentlich in unauflöslichem Leben"[102], so wie sie vor der Grundlegung der Welt die in ihm wohnende Weisheit besaß (OETINGER, *Wiedergeburt*, S. 114; SPINDLER-Haug, S. 317). Christus war als Hoherpriester nach der Kraft des unauflöslichen Lebens eingesetzt (S. 331. 338). Er gab und gibt dieses Leben aufgrund seines Todes am Kreuz und wurde als „Sproß" (ṣämaḥ; Sach 6,12) und letzter Adam zum Mittler der Tinktur und zum lebenschaffenden Geist (S. 324).[103]

5. Das Kreuz und die Auferstehung Christi und die Erlösung

Maßstab für eine biblisch begründete Christologie ist vor allem die Deutung des Geschehens von Golgatha, die theologia crucis (vgl. 1 Kor 1,18 ff.). Welche Rolle spielt das Leiden Jesu in der christlichen Kabbala und speziell bei Oetinger?

Eine lediglich moralisierende Darstellung und Deutung des Lebens und Leidens Jesu reichen nicht aus (S. 193 f. 345). Für eine „Theologie der Herrlichkeit" haben nach Oetinger auch das Leiden Jesu, sein Gebetskampf in Gethsemane, „sein blutiger Schweiß, sein Geschrey" und sein Durst am Kreuz ein großes Gewicht (S. 192 f.). Die Tatsache, daß Jesus am Kreuz den Zorn Gottes ertrug, daß er für uns zum Fluch wurde und sich von Gott ganz verlassen fühlte (S. 192),

[101] Vgl. Kol 1: Das Abbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene aller Kreatur (1, 15), ist Inbegriff des heilsgeschichtlichen Geheimnisses Gottes (1, 26 f.); den Völkern hat Gott es dadurch kundgetan, daß „Christus in euch ist" (1, 27). Vgl. auch Hebr 2, 10–12.

[102] Der Begriff zōē akatalytos (Hebr 7, 16) war für Oetinger ein „Hauptwort *Neuen Testaments*" (S. 331). Leben ist die Einheit von Leib und Geist, der Tod deren Auflösung. „ANTONIA, die Prinzessin, hat es [das unauflösliche Leben] besser verstanden als die heutigen Gelehrten" (vgl. S. 214. 331). In diesem Leben sind höhere und niedere Lebenskraft wie in einer chemischen Verbindung fest vereinigt.

[103] Die Bezeichnung ṣämaḥ wird von Oetinger wachstümlich verstanden: Er ist Leben gebend im Sinne von „lebenschaffender Geist" (1 Kor 15, 45; S. 62. 324). Christus als Geber des ewigen, unauflöslichen Lebens erscheint auch in den johanneischen Bildern von Licht, Wasser und Brot (OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 156).

enthüllt die Schwere des Leidens; andererseits war Christus für Oetinger der endzeitliche Hohepriester, der sich selbst als Opfer darbrachte und mit seinem Blut in das himmlische Heiligtum eintrat. Historische und theologische Bewertung des Leidens Jesu stehen nebeneinander. Die Kreuzigung war „die schmälichste Strafe der Heiden" (S. 71) und deshalb eine „unfaßliche Erniedrigung" des Gottessohnes (S. 191). Aber Christus hat als messianischer Gottesknecht die Sünden der Welt weggetragen.[104] Oetinger betont auch die Notwendigkeit einer Satisfaktion (S. 271. 341 nach 2 Sam 12,13 f.), die im „Rechte der Heiligkeit Gottes" - im ius talionis - begründet ist (S. 316. 341).[105]

Diese eher traditionelle Deutung des Kreuzes wird nun - analog zum kabbalistischen Denken - mit dem naturhaften und kosmisch weiten Verständnis der Erlösung als „Restauration" (tiqqûn) des Sündenfalles verbunden. In der Diskussion mit Juden verwies Oetinger auf die Lehre LURJAS vom Blut der zehn Märtyrer: Es brachte wieder Kraft in die durch die Sünde geschwächte Menschheit, indem es mit dem „Wasser der Binah" vereinigt wurde (OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 135). Viel größere Kraft hat Christi Kreuzestod. Jesu Blut reinigt die Seele durch sein himmlisches Wesen (S. 274). Gott hat es als „materialistisches Mittel" dazu eingesetzt, um das von ihm abgetrennte Leben „ihm wieder untertan zu machen"; es dient der „Wiedererstattung der ganzen Kreatur" (S. 66. 120) und der Überwindung der Finsternis (S. 327). Die künftige Wirkung des Kreuzes abzuschätzen, „übersteigt unsere Kräfte"; Christus als Priester Gottes ist ein Baumeister der Natur (OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 153).[106] Der Kreuzestod Jesu hatte demnach auch „physische" Wirkung (S. 345): Weil die Übertretung des Gesetzes erfolgte, als „das physische Leben dominierte, also wurden mit physischer Notwendigkeit der Tod und die Auferstehung des zweiten Adam erforderlich"; „das Gesetz erforderte von Christus eine vollkommene Wiederherstellung der doxa, eine vollkommene Gerechtigkeit" (OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 152). „Christus ist das Heil der Natur" (S. 207); der Tod Christi, seine Auferstehung und Herrlichkeit sind „mit allen Sinnbildern der Natur zusammenstimmend zu begreifen" (S. 318). Denn die Sünde schändet auch die Ordnung Gottes in der Natur (vgl. 1 Mos 3,17 f.), und diese „Schändungen" hatten sich so angehäuft, daß zu ihrer Beseitigung der Menschensohn leiden mußte (OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 270 f.). Die kosmische Wirkung dieses Leidens (S. 327) wurde auf Golgatha durch Sonnenfinsternis und Erdbeben angedeutet (S. 140. 178. 327). Gerade am Kreuz hat Christus sich als Hoherpriester des unauflöslichen Lebens und als Lebensfürst erwiesen; durch seinen Tod und seine Auferstehung wurde der Tod besiegt (S. 327).

[104] S. 164, bes. S. 260: „Es ist nicht zu begreifen, wie es zugegangen, daß der ganzen Welt Sünden auf Jesum geworfen worden"; er hat Gottes Zorn getragen „in einem Punct".

[105] „Necessitas satisfactionis probata est ex iustitia Dei" (Röm 3, 24 f.; OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 149). Christus muß alle Gerechtigkeit „reichlich und prozeßmäßig" erfüllen, „rechtlich stillen" (S. 270), damit die Verleumdungen des Satans rechtmäßig gerichtet werden können (S. 28. 271).

[106] „Sanguis Christi omnia nova facit, nec nostrarum virium est, explicare, quibus modis id futurum sit. Sacerdos Dei est architectus naturae" (OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 154). Das Abendmahl verleiht übernatürliche Kräfte (S. 303).

Das Kreuz bewirkt Rechtfertigung, Heiligung und Versöhnung. Oetinger hat die paulinische Lehre von der Gnade Gottes in Christus und der eigentlichen Rolle des Gesetzes sehr gut verstanden: „Das Gesetz Moses ist nicht das Gesetz, das unsere Seele sättigt; wir hungern, dürsten, verlangen, suchen ein ewiges Geistesgesetz, das so unveränderlich ist als die Ordnung der Natur" (S. 154); Paulus nennt diese der Schöpfung eingestiftete Ordnung „das Gesetz des Geistes, der das Leben verleiht" (Röm 8,2).[107] Das uns unerschwingliche Werk der Heiligung wird durch Christus vollzogen (S. 253; vgl. 1 Kor 1,30): „Und dies ist das große Geschäft Jesu, daß er das Körperliche der Kreatur wieder in die erste Reinigkeit bringt" (S. 153), d. h. dem gefallenen Menschen die ursprüngliche Heiligkeit und Herrlichkeit Adams anbietet. Dennoch ist Heiligung auch ein Imperativ (3 Mos 19,2; S. 204). Und das Werk der Versöhnung (2 Kor 5,18-21) betrifft nicht nur das neue Verhältnis des Menschen zu Gott (S. 272 f.), sondern auch das der Menschen untereinander: Juden und Heiden, dazu Engel und Menschen werden zusammengebracht (S. 71). Sogar in Gott selbst ist eine Veränderung geschehen: Durch die Fleischwerdung des Logos und vor allem durch das Kreuz des Gottessohnes wurde die „Schärfe" der Gerechtigkeit Gottes und seines unzugänglichen Lichtes, die man als Ursache aller Übel, der Zerstörung, der Leiden und des Todes ansehen kann, „überwunden", in Liebe verwandelt (S. 269. 346). Das ist analog zur Versöhnung in der Kabbala gedacht. Dort geht es vor allem darum, die „linke Seite" der Sephiroth mit der bedrohlichen Kraft „Geburah" („Stärke", „Gericht"; Oetinger: [richtende] Gerechtigkeit) durch Gebet und Gesetzeserfüllung niederzuhalten, mit der Kraft der Liebe auf der rechten Seite im Gleichgewicht zu halten; hier hat Christi Kreuz die Liebe Gottes gleichsam aufgerichtet.

Wie im *Johannesevangelium* (13,31 f.) wird auch in der Theologie Oetingers die Herrlichkeit Gottes durch das Kreuz Jesu offenbart (S. 178. 273): „Das Evangelium von der Herrlichkeit Gottes bricht aus diesem Tod hervor" (S. 115). Denn der Glaube an den Gekreuzigten führt zur Rechtfertigung des Sünders, die vor allem juristisch-imputativ, als Anrechnung der Gerechtigkeit (S. 271 f.), aber auch sanativ („medice", S. 271. 273) verstanden wird. Oetinger deutet ihre Wirkung auch als Heilung des Menschen und als Verherrlichung Gottes: Gott erweist durch sie seine Macht, aber auch der Gerechtfertigte soll „von Tugend zu Tugend schreiten", da er sonst die Taufgnade und die „Reinigung seiner Sünden" vergesse (S. 273). Christus schenkt das geistliche Leben durch sein lebenschaffendes Fleisch (Oetinger, *Versuch eines Wörterbuchs*, S. 217 f.; vgl. Joh 6,54). Fleisch und Blut Christi sollen „alles zur wahren Leiblichkeit, zum kristallenen Bestand des gläsernen Meeres bringen" (Oetinger, *Epistelpredigten*, S. 317 f.; Spindler-Haug, S. 332). Am gläsernen Meer stehend wird „man das Innere der Geschöpfe aus dem Grund des Leidens und Sterbens und Auferstehens Jesu sehen" (S. 193). Die bis dahin nur bildlich erkannte Schöpfung wird dann in ihrer Tiefe geschaut; in Christus liegen ja „alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen" (Kol 2,3). Die Herrlichkeit des Himmels wird an den Erlösten sichtbar werden; der

[107] Vgl. dazu O. Betz, *Der fleischliche Mensch und das geistliche Gesetz;* in ders., *Jesus, der Herr der Kirche.* WUNT 52. Tübingen 1990.

tiefe Sinn des Blutes Christi wird freilich erst in der Ewigkeit ganz erkannt (S. 315). Die Höllenfahrt Christi ist als Triumph des Lichtes über Sünde und Tod gedeutet (S. 140). Durch die Auferstehung, Himmelfahrt und Erhöhung wird der am Kreuz erstrittene Gewinn von Licht, Leben und Herrlichkeit „in Macht" geoffenbart (S. 140. 327). Denn der Erhöhte hat alle Gegenden durchdrungen (S. 326; vgl. Mt 11,23; Eph 4,7 f.), alle Räume erfüllt, jeden Widerstand beseitigt und die neue Ordnung durchgesetzt (S. 327; vgl. OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 228 f.). Christus als „Sproß" schenkt das ewige Leben und nimmt nach seiner Erhöhung in den Gläubigen wachstümliche Gestalt an (OETINGER, *Wiedergeburt*, S. 125 f. 601; SPINDLER-HAUG, S. 334). Damit beginnt der Aufbau des inneren Menschen, die Fleischwerdung des neuen Leibes, des geistlichen Lebens (S. 239); die Geister wachsen auch nach dem Tod (S. 303).

Trotz dieser „materialen" Deutung tritt das sola gratia des Rechtfertigungsgeschehens bei Oetinger deutlich hervor (S. 271-273), vor allem, wenn man es mit der jüdisch-kabbalistischen „Erlösungslehre" vergleicht. Nach ihr versucht der Fromme die Harmonie im Weltgeschehen durch Gottesfurcht, Gesetzesgehorsam und Opfer herzustellen. Die Buße und das durch die Sephiroth aufsteigende Gebet, die Konzentration des Herzens auf die Liebe Gottes und auf das Leiden in der Welt - all dies trägt dazu bei, das göttliche Leben zu den Geschöpfen herabfließen zu lassen; der Gerechte erhält die Welt.[108]

6. „Ketzerische" Sonderlehren Oetingers und die Kabbala

Einige der Lehren Oetingers waren schon zu seinen Lebzeiten anstößig und häresieverdächtig. Die *Theologia* hat man bald nach ihrem Erscheinen kritisiert; beim *Biblischen Wörterbuch* wurden die Hinweise auf chemische Experimente als störend empfunden[109]; wie Oetinger selbst angibt, pflegte man ihn „den General der Schwärmer" zu nennen (S. 194). Ein hauptsächliches Hindernis für das rechte Verständnis von Oetingers Denken ist auch heute noch dessen Hang zur theosophischen Spekulation im Geist BÖHMES und der Kabbala; kennt man diese nicht, bleibt auch Oetinger dunkel. Dieser wollte freilich ein Nachfolger LUTHERS sein. Auch hielt er sich an die Lehren der lutherischen Orthodoxie, weil er glaubte, daß ihm dies von seinen Voraussetzungen und Anliegen her durchaus möglich war.[110]

[108] Zur Frömmigkeit in der Kabbala vgl. TISHBY II, S. 81-146, die Abschnitte über das Gebet: Tephillah und Kawwanah. Oetinger spricht von der „renascentia ad vitam gloriosam" (Mk 10, 30), „ad vitam gratiae" (Joh 3, 3; OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 164). Vgl. auch die Pflicht zur Heiligung (S. 62).

[109] Das geht auch aus einem Brief des Pfarrers FLATTICH an seinen Kollegen HOSCH hervor (vom 15. 11. 1776); in JOHANN FRIEDRICH FLATTICH, *Briefe*. Hg. von HERMANN EHMER und CHRISTOPH DUNCKER. QFWKG 15. Stuttgart 1997, S. 16.

[110] Vgl. OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 280-299: „. . . wie ich durch meine eigenen Prinzipien ein guter Lutheraner geworden." Vgl. aber auch LUTHERS Kritik an der Theosophie: „Wen sy myt dem Kopf durch den hymmel born und sehen sich in dem himel umb, do funden sie niemantz, dan Christus leyt in der kryppen, und ins weibes schoße, so storczen sy widder herunder brechen den halß" (WA 9, 406, 13-16 und bes. 17-20). LUTHER betont das Leibliche gegenüber dem „Unleibli-

LUTHERS Schriftauslegung hat Oetinger besonders geschätzt. Aber er strebte nach einer „philosophischen" zeitgemäßen und vor allem systematischen Exegese. Mit Hilfe der Theosophie der Kabbala und auch naturwissenschaftlicher Erkenntnisse wollte er der Aufklärung entgegentreten, die Einheitlichkeit der biblischen Bücher und die Wahrheit ihrer Aussagen nachweisen, das notwendige Beieinander von Geist und Materie, Theologie und Naturwissenschaft sichtbar machen. Wie den meisten christlichen Kabbalisten[111] begegnete man auch ihm mit Mißtrauen und Unverständnis. In der Tat hat gerade auch die Übernahme kabbalistischer Lehren bei Oetinger dazu geführt, daß er an einzelnen Punkten von der Theologie der lutherischen Orthodoxie abwich und manchen als ein Ketzer erschien.

Oetinger hatte jedoch eigene Vorstellungen von Wesen und Definition der Häresie. Für ihn war ein Ketzer nicht primär derjenige, „der in dem Kezer-Dictionario steht" (S. 201). Und wer sich in allem nach der *Heiligen Schrift* richtet, „kann kein Kezer genannt werden" (ebendort).[112] Oetinger war sich der Tatsache wohl bewußt, daß er manchen als Schwärmer galt (S. 247) und auch abweichende Lehren vertrat. In seiner *Theologia* hat er diese Sonderlehren manchmal abgeschwächt[113]; im *Wörterbuch* werden sie von der *Schrift* her gerechtfertigt und verteidigt. Oetinger wollte sich ja grundsätzlich an den einfachen Wortsinn halten. Aber die Freude am Reichtum und Tiefsinn der *Schrift* hat ihn - genau so wie die Kabbalisten - beseelt.

Daß man neben der Bibel auch das „Buch der Natur" als Quelle der Offenbarung benutzen kann, mag uns seit der Barmer Theologischen Erklärung befremdlich erscheinen, wurde aber von Oetinger als schriftgemäß empfunden (vgl. Röm 1,19 f.). Sein Zeitgenosse GOETHE sah in der Natur den Ort der Offenbarung, und zwar im Gegensatz zur „unnatürlichen" Wahrheit des *Neuen Testaments*.[114] Nach Oetinger dienen beide, einander ergänzend, der Verherrlichung Gottes. Dem Buch der Natur und der Gotteserkenntnis aus zeitgebundenen naturwissenschaftlichen Experimenten hat Oetinger große Bedeutung beigelegt. Beides findet

chen, Luftigen, Haltlosen" (zitiert von O. BAYER, *Oratio, Meditatio, Tentatio;* in *Lutherjahrbuch* 1988, S. 7-60, bes. S. 27 f.). Vgl. auch WA TR 2, 57, 19-21 (BAYER, S. 28 f.): „Alle speculativen Theologen, die nur mit Gedanken umgehen, haben es nur aus Büchern allein gelernt, wollen in göttlichen Sachen nach der Philosophey und ihrer Vernunft urtheilen; die sind des Teufels"; „Theologia est practica, non speculativa" (WA TR 2, 56, 22 f. [1340] bzw. 464 [2444]; BAYER, S. 31).

[111] Aus Unkenntnis wurden nach REUCHLINS Meinung auch die jüdischen Kabbalisten diskriminiert. Vgl. JOHANNES REUCHLIN, *Gutachten über das jüdische Schrifttum* [für Kaiser Maximilian I.]. 1510. Reprint Konstanz - Stuttgart 1965, XIII, 75: Die Meister der *Heiligen Schrift* verbreiten sich über die Kabbala und verurteilen sie, „wiewohl sie gründlich nit wußten, was doch Cabala für eine tiere wäre".

[112] Dieses neue Verständnis von Ketzerei erscheint ähnlich schon bei SPENER (vgl. HIRSCH II, S. 188 f.). Oetinger vertritt keine dogmatische Lehre von der Inspiration des Buchstabens, alles kommt auf das rechte Erkennen an (S. 291).

[113] Vgl. dazu K. OHLY in OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 24 f.

[114] GOETHE an LAVATER (Weimar, 9. 8. 1782): Die neutestamentlichen Wunder sind „Lästerungen gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur" (bei E. HIRSCH, *Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit.* Tübingen 1938, S. 126).

sich ähnlich in der christlichen Kabbala. Der „natürlichen" Theologie Oetingers eigentümlich sind ferner seine Lehre vom „sensus communis", den er im Buch der *Sprüche Salomonis* fand, und sein biblischer Realismus.

Der Heilige Geist ist bei Oetinger eigentlich kaum als eine trinitarische Person anerkannt (vgl. S. 286), sondern eher als göttliche, aus der Weisheit ausgehende, schöpferische Kraft gedacht (ebendort); auch werden ihm - wie der Seele (Hes 1,13 f.) - „materialische Züge" zugeschrieben (S. 295). Die christlichen Kabbalisten haben ihn mit der 3. Sephirah, Binah („Erkenntnis"), gleichgesetzt. Eine große Rolle spielt der Geist bei dem von Oetinger beeinflußten Tübinger Theologen J. T. Beck, der von der „Theopneustie" sprach. Die massive Lehre von der Inspiration der *Heiligen Schrift* lehnte Oetinger ab: Die Bibel ist kein Diktat Gottes. Zwar hat er deren Verfasser ausgerüstet, aber diese haben jeweils einen eigenen Stil (S. 291). Freilich „hat die Offenbarung etwas Besonderes . . ." Bei ihr müssen „in der Wahl der Worte besondere göttliche Anordnungen . . . da gewesen sein" (S. 291).

Die kirchliche Lehre von der Erschaffung der Welt aus dem Nichts (creatio ex nihilo) wird modifiziert. Heißt es in Röm 4,17, Gott habe das, was nicht ist, ins Dasein gerufen, so meinte Oetinger dazu, man dürfe aus dieser Aussage keineswegs ein „ex nihilo pure negativo creare" heraushören; denn nach 1 Kor 8,6 sei alles aus Gott hervorgegangen (Oetinger, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 102). Diese Auffassung wurde auch von Böhme und Konrad Dippel (1673-1734) vertreten. Sie entspricht vor allem der Schöpfungslehre der Kabbala: Was ins Dasein gerufen wird, stammt aus Gott, der sich als Schöpfer emanativ erschließt. Damit wird eine creatio ex nihilo eigentlich ausgeschlossen. Oetinger wollte freilich einen Streit vermeiden: Es reiche aus, zu glauben, daß Gott nach Jes 43,7 und 45,7 alles geschaffen habe. Aber gerade diese beiden Schriftstellen haben die kabbalistische Schöpfungslehre wesentlich mitgetragen.

Freilich könnte man eine creatio ex nihilo mit der uranfänglichen Emanation der Sephiroth aus Gott dann verbinden, wenn man sich das Argument Reuchlins zu eigen macht, Gott als En Soph sei unbegreiflich, in noetischer Hinsicht ein „Nichts". Erst durch das Hervortreten seiner Kräfte, vor allem der Weisheit, werde er zu einem „Sein" (*De arte* 62v).[115] Statt dessen meinte Oetinger, Gott habe als ersten Stoff der Schöpfung die Finsternis hervorgebracht und aus ihr das Licht geschaffen (vgl. Jes 45,7; S. 369. 147). Die Namen der Sephiroth stammen aus dem *Alten Testament*, vor allem aus 1 Chron 29 (30),11 und dem Psalter. Aber die kabbalistische Lehre von der Emanation dieser Kräfte und deren systematisierende Entfaltung geht über die wörtlichen Aussagen der *Heiligen Schrift* weit hinaus. Oetinger hat diese Vorstellungen der Christologie dienstbar gemacht und dementsprechend umgedeutet, sie aber auch mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen seiner Zeit verknüpft (z. B. der attractio und extensio bei Newton,

[115] Vgl. dazu Michael Hahn: Die Gottheit ist „nur in Christo leibhaft und persönlich" (Lang, S. 62). Dazu Böhme, *Gnadenwahl*, S. 5: Der „gebundene, gefaßte, geborene Wille des Ungrundes heisset sein geborener oder Eingeborener Sohn, denn er ist des Ungrundes Ens". Der Ungrund ist das „ewige Nichts" (dort S. 261). Auf der Lehrtafel wird das uranfängliche 'Ajin („Nichtsein") zum 'Ani („Ich") entfaltet.

S. 246. 287). Das hat verständlicherweise viele Leser befremdet. Außerdem hat Oetinger das vierstufige Weltbild der Kabbala[116] durchaus vertreten und behauptet, in Jes 43,7 seien drei distinktive Anfänge gemeint (S. 289; vgl. Hebr 1,10: kat' archas). Aber er konnte auch eine innere, intelligible Welt von einer äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Welt unterscheiden (S. 269. 289); die Letztere ist das mechanische Uhrwerk der „gemachten" Welt (S. 261). Die Frage des Weltbildes war für Oetinger kein articulus stantis et cadentis ecclesiae. Am wichtigsten erschien ihm, daß Gott alles zu seiner Herrlichkeit geschaffen hat (Jes 43,7), von daher müßte die Verherrlichung Gottes auch Grundsatz der theologischen Arbeit sein.

Übrigens findet sich auch in der altprotestantischen Dogmatik eine deutliche Spur dieses christlich-kabbalistischen Weltbilds. So machte etwa Hollaz auf den Unterschied zwischen den Verben creare, gignere, facere (Jes 43,7) aufmerksam, wobei der Gegenstand von facere die materiellen Dinge sind (quae fabricantur ex materia). Gegen die Kabbala wandte sich Calov, wenn er betonte, die Schöpfung sei nicht etwa „eine Emanation aus dem Wesen Gottes", sondern ein nach außen gerichteter Akt, eine „Erschaffung aus dem Nichts".[117]

Ähnlich wie beim Weltbild gibt es Abweichungen in der Auffassung vom Wesen des Menschen. Luther vertrat aufgrund von 1 Thess 5,23 vornehmlich eine trichotomische Anthropologie: Der Mensch ist Geist, Seele und Leib.[118] Oetinger verwies auf Mt 10,28: Der Mensch besteht aus Leib und Seele (S. 239; Oetinger, *Versuch eines Wörterbuchs,* S. 243 f.).[119] Aber Oetinger konnte auch wie die Kabbalisten lehren, dem ersten Menschen sei von Gott ein zweifaches Leben, nämlich Seele und Geist, eingeblasen worden (Oetinger, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 230; *Versuch eines Wörterbuchs,* S. 227 f.). Dahinter steht die rabbinische, auch im *Buch Zohar* vertretene Ansicht, Gott habe im ersten Menschen einen guten und einen bösen Trieb (jēṣär von wajjiṣär, 1 Mos 2,7) „gebildet" (Oetinger, *Versuch*

[116] Dieses Weltbild mit seinen vier Stockwerken gehört nach Tishby I, S. 243 ff. zu den wichtigsten Stücken der kabbalistischen Lehre. Er verweist dabei auf das berühmte Werk *Pardes Rimmonim* („Obstgarten") von Mose Cordovero. Aber im *Buch Zohar* erscheint auch das dreifache Weltbild des Neuplatonismus: Geistige, seelische und materielle Welt (besonders im Midrash Nä'älam). Vgl. auch Reuchlin, *De arte* 20m: a) mundus incomparabilis et divinus, b) mundus formalis = mentalis c) mundus materialis = sensibilis.

[117] Vgl. H. Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche.* Frankfurt/Erlangen, ³1853, S. 125.

[118] Vgl. D. Löfgren, Die *Theologie der Schöpfung bei Luther.* Göttingen 1960, S. 71–73: Neben der trichotomischen Auffassung (sinnlicher, vernünftiger und geistlicher Mensch; WA 7, 550, 20 ff.; 57, 163, 12 ff.) gibt es auch die dichotomische Auffassung (sensus - mens; nach Röm 7); vgl. Luther: „sensus ad creaturas, mens ad Deum" (WA 3, 149, 25 f.).

[119] Vgl. Oetinger, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 119: „homo duabus partibus, anima et corpore, constare dicitur"; S. 117: „Homo ex duplici conflatus est in unum coeunte spirituali et corporali". Vgl. dazu Oetinger, *Versuch eines Wörterbuchs,* S. 235 mit Hinweis auf Mt 10, 28 (Leib und Seele des Menschen) und S. 240 mit Hinweis auf Irenäus, *Adv. haer.,* IX, 1. Vgl. auch S. 286 f., wonach sich die Begriffe ṣäläm und dĕmuth auf den göttlichen Geist und die Leiblichkeit beziehen. Oetinger kann jedoch weitergehen und auch von einem zweifachen Leben, einem seelischen und einem geistlichen, sprechen (Oetinger, *Versuch eines Wörterbuchs,* S. 217 f.; S. 210; *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 372 f.) bzw. von einer göttlichen Seele (S. 210).

eines Wörterbuchs, S. 227 f.; vgl. TISHBY II, S. 55–59).[120] Wie für die Kabbalisten war auch für Oetinger der Mensch ein Mikrokosmos, ein „Auszug der Geschöpfe" (S. 234 f.); er bildet alles in der Welt ab (S. 393). Mannweiblichkeit war der ideale Zustand (S. 234 f. 353).Oetinger konnte auch von einem höheren und einem niederen Leben in Adam reden (OETINGER, *Versuch eines Wörterbuchs,* S. 227 f.), von oberen und unteren Seelenkräften (S. 328), einem Willen zum Guten und zum Bösen (S. 237). Auch die jüdische Lehre von einem himmlischen Behälter der Seelen (gûph hanĕshamoth; TISHBY II, S. 139 f.) tritt bei Oetinger hervor (S. 150). Ebenso setzt er beim Menschen die Freiheit zum Handeln voraus, sonst könnte ihn Gott nicht richten (S. 261).

Diesem Bild vom Menschen entspricht Oetingers Lehre vom Sündenfall (vgl. S. 412 f.; OETINGER, *Versuch eines Wörterbuchs,* S. 122 f.). Adams Übertretung hatte zur Folge, daß das niedere, tierische Leben in ihm die Oberhand gewann; bis dahin war Adam von der höheren, Gott zugewandten Kraft geführt worden, die das Leben unauflöslich gemacht hatte. Nach dem Fall wurde das Fleisch des Menschen verweslich. Erst in Fleisch und Blut des zweiten Adam tritt das „geistlich-leiblich unzerstörbare Wesen" wieder in die Welt des Menschen (vgl. Joh 6,51–58; OETINGER, *Versuch eines Wörterbuchs,* S. 123). Die Übertretung des göttlichen Verbots war dadurch vorbereitet, daß Adam im Paradies auf das Verhalten der Tiere geachtet hatte, anstatt sich ausschließlich auf Gott zu konzentrieren (OETINGER, *Hohespriestertum Christi,* S. 32 f.; SPINDLER-HAUG, S. 315); er wurde von seiner eigenen Lust versucht (S. 412) und hat das „Schlangen-Wesen eingefaßt" (S. 414). Sünde ist deshalb für Oetinger ein „Mangel der Herrlichkeit Gottes" (Röm 3,23; S. 150. 307). Wie bei BÖHME ging dem Fall Adams die Rebellion Luzifers, des ersten Engels, voraus, der die Übertretung Adams „vorbildete" (OETINGER, *Versuch eines Wörterbuchs,* S. 227 f.). Luzifer wollte selbst Herr sein (vgl. 1 Mos 3,22), sich dem Licht Gottes gleichmachen (vgl. den Namen „Luzifer"); er nahm sich das Recht zu einer höheren Vollkommenheit, ohne einen positiven Befehl Gottes zu haben, und verdarb durch seine Hybris das Spiel der Engel vor Gott sowie die Ordnung der Natur.[121] Sünde bewirkt nach dem *Buch Zohar* das Erstarken der unheilvollen „anderen Seite".[122] Für Oetinger hat Adams Fall „Zufälligkeiten" verursacht (SPINDLER-HAUG, S. 315 f.), d. h. die harmonische Weltordnung ins Wanken gebracht; die geistigen Kräfte wurden gegenüber den natürlichen sehr vermindert (vgl. 1 Mos 6,3), ja sie gingen verloren (S. 324; vgl. OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 122).[123] Im Gegensatz zu LEIBNIZ wurde das

[120] OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 124: Gott hat dem Menschen eine concupiscentia bona et prava gegeben; damit meint Oetinger den guten und den bösen Trieb. Vgl. REUCHLIN: „. . . duplex hominis conditio, spiritualis et corporalis" (*De arte* 17 m), dazu die befremdliche Anthropologie BÖHMES, auf die Oetinger S. 236 f. zustimmend verweist.

[121] Vgl. auch den Artikel „Engel" in OETINGER, *Versuch eines Wörterbuchs* (S. 96–99).

[122] Vgl. TISHBY I, S. 135 f. Nach REUCHLINS kabbalistischer Beweisführung hat sich der Fall Adams auch auf die Funktion der Sephiroth ausgewirkt: „Venit Adam primus et peccavit, et diruti sunt descensus, et contractae canales, et desiit aquaeductus, et cessavit divina cohabitatio, et divisa est societas" (REUCHLIN, *De arte* 12 k).

[123] Das *Buch Zohar* schwankt zwischen der neuplatonischen Ansicht, das Böse sei Nichts, und der jüdischen Lehre vom Teufel und seinen Dämonen. Die letztere Tradition kann zu einem Gegen-

Böse von Oetinger radikal gedacht: Die Welt ist im Innersten vom Teufel vergiftet (S. 369; 1 Mos 6,5 ff; 1 Mos 8,21).

Die Wiederherstellung des unauflöslichen Lebens ist Aufgabe Christi, des zweiten Adam (S. 313); das Ende der Werke Gottes ist die Geist-Leiblichkeit (S. 314).[124] Der massive Realismus vor allem in der Eschatologie Oetingers, ferner seine Vorliebe für ungewöhnliche und begrifflich schwierige Aussagen des *Alten* und *Neuen Testaments*[125] sind ihm ebenso eigen wie die dem Häresieverdacht ausgesetzte Lehre von der Allversöhnung. Beides gehört zusammen, da Gott sich durch beides verherrlicht, nämlich in Geist und Materie; der Geist wirkt in der Natur (S. 229).

Leidenschaftlich bekämpfte Oetinger die „platonische und leibnizische" Abwertung des leiblichen Seins, dessen Inbegriff das auf die Erde kommende himmlische Jerusalem ist. Auch die unsichtbaren, himmlischen Dinge haben Leiblichkeit (S. 365. 418–420): Oetinger gebraucht vor allem den Böhmeschen Begriff „Tinktur" (S. 324 f.), der eine feinstoffliche Größe mit durchdringendem Wesen, ein von Gott ausgeströmtes Fluidum, ein „ens penetrabile" beschreibt (S. 324): „Fleisch und Blut Jesu ist lauter Tinctur" (S. 303). Das ganze *Emblematische Wörterbuch* handelt von der Körperlichkeit der himmlischen Welt. Dieser Realismus trennt Oetinger auch von manchen Aussagen der jüdischen Kabbala, besonders des *Buches Zohar,* wo von der Minderwertigkeit des Leibes gesprochen werden kann.[126] Im Gegensatz dazu erhoffte Oetinger die harmonische Verbindung von Geist und Leib zu einer unauflöslichen, unzerstörbaren Einheit: Der Leib ist ja eine „Offenbarung des Geistes", und der Geist „zeichnet sich mit dem Leib" (S. 249). Oetinger konnte auch theologische Grundbegriffe substanzhaft verstehen. Die Gerechtigkeit und die Herrlichkeit Gottes werden miteinander

reich der Finsternis ausgestaltet werden, wobei es genaue Entsprechungen zum Lichtreich der Sephiroth gibt: Zehn Kräfte der Unreinheit, zehn Tore der Finsternis und des Todes (Tishby I, S. 208). Es herrscht auch die Ansicht, das Böse sei wie das Gute von Anfang an dagewesen und von Gott ausgegangen (vgl. Jes 45,7; Tishby I, S. 208). Lurja sprach von einer Störung bei der Bildung der himmlischen Welt: Die Gefäße der unteren Sephiroth konnten das vom Adam Kadmon ausgehende Licht nicht fassen und zerbrachen; die dabei entstandenen „Schalen" erlaubten das Werden der materiellen Welt. Oetinger kannte diese Lehre von den Schalen (kĕlîpôth; cortices), die er mit dem Zorn Gottes und Tod verband (S. 199. 325). Auch konnte er von einer „unordentlichen Entzündung des Rads der Geburt" sprechen, die zur Ausbildung eines Gegenreiches des Bösen führte (S. 320).

[124] Der berühmt gewordene Ausspruch Oetingers, „Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes" (S. 223), scheint von Malebranche beeinflußt zu sein, von dem Oetinger in der *Güldenen Zeit* ein langes Zitat bringt (II, S. 74 f.). In diesem heißt es: „. . . der Tempel Gottes, welcher ist das Ende seiner Werke". Oetinger dachte vor allem an das himmlische Jerusalem, wenn er die Leiblichkeit als Ende der Werke Gottes bezeichnete (S. 223).

[125] Oetinger hat zwar den Philosophen empfohlen, „das Nothwendigste, Leichteste und Nützlichste aus der geoffenbarten Wahrheit in Betracht zu ziehen" (S. 304), sich aber doch selber auch am Abseitigen und Schwierigen versucht.

[126] Tishby II, S. 18–29. Der Leib sei von kosmischen Mächten gebildet, und seine Zerstörung durch den Todesengel führe zum gottgewollten Zustand der Erlösung. Das *Buch Zohar* lehrt auch die platonische Seelenwanderung (Gilgul). Die Bildung des Leibes des ersten Menschen durch die Archonten des Gegengottes und Demiurgen Jaldabaoth spielt eine wichtige Rolle in den neugefundenen gnostischen Texten von Nag Hammadi, besonders im „Apokryphon des Johannes".

verbunden: „Paulus predigte in der Epistel an die Römer die Gerechtigkeit Gottes als eine Sache, die mit der Herrlichkeit eins ist" (S. 115). Man könnte deshalb von einer „gloria passiva" sprechen, die Gott durch Christus dem Sünder schenkt; diesem ermangelt die Herrlichkeit (Gerechtigkeit), die er vor Gott haben sollte (Röm 3,23). Der hohepriesterliche Dienst Jesu im Himmel dient dazu, daß er „nach dem Fall die Zufälligkeiten der Materie ganz verändere" (OETINGER, *Hohespriestertum Christi*, S. 32 f.; SPINDLER-HAUG, S. 315), d. h. sie durch den Geist und das göttliche Leben stabilisiere.

Der biblische Realismus bestimmt auch Oetingers Deutung der Taufe (S. 313) und vor allem die des Abendmahls. Das Letztere sah er mit dem heute vielfach als magisch verurteilten Ausdruck „Arznei der Unsterblichkeit" (IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *Eph.* 20,2) besonders gut beschrieben (OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 343). Beim Abendmahl ißt die Seele das „lebenschenkende Fleisch Christi" (S. 237 f.; OETINGER, *Versuch eines Wörterbuchs*, S. 217 f.).[127] Das Genießen des Abendmahls könnte ein Grund für die Auferstehung der Gläubigen sein (S. 69). Wir werden Erben Gottes und Miterben Christi dadurch, daß wir durch das Fleisch und Blut Christi „die körperliche Offenbarung Gottes aus der Tiefe der Ewigkeit zu erben fähig gemacht sind", daß wir „aus Gottes Leib in Christo zu einem Tempel wachsen" (OETINGER, *Versuch eines Wörterbuchs*, Artikel „Abendmahl", S. 906–908).[128] Der innere, ätherische oder siderische Leib des Menschen ist aus dem Fleisch und Blut Christi und darum unverweslich (S. 223).

Dieser Realismus mag erklären, warum Oetinger in seiner *Theologia* und auch im *Biblischen Wörterbuch* der Kabbala gegenüber eher zurückhaltend war. Er hielt sich wohl aus diesem Grunde nicht an REUCHLIN, der glaubte, in der Kabbala eine „symbolische" Abbildung der Offenbarung Gottes, eine „symbolische Theologie" entdeckt zu haben (*De arte* 6g. 51b), wobei er den Begriff „symbolisch" auf eine allegorisierende Schriftauslegung bezog. Oetinger wendet sich gegen „mystische Gedanken" und betont den Realismus der biblischen Aussagen (S. 300). „Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes, wie aus der Stadt Gottes klar erhellet Offenbarung 20"[gemeint ist Off 21] (S. 223). Allerdings zwang ihn dieser Realismus zu einer eingehenden Behandlung der biblischen Höllenstrafen; deren ewige Dauer lehnte er ab (S. 307).

Oetinger lehrte die Allversöhnung. Diese mußte sich schon aus seiner Theologie von der Herrlichkeit Gottes notwendig ergeben: Gott wird ja am Ende alles in allen sein. Die unendliche Verschuldung der Sünde ist ein Hirngespinst (S. 325), die Aussage Ps 30,6 ist entscheidend: „Denn sein Zorn währt einen Augenblick und lebenslang seine Gnade" (S. 307; vgl. 2 Mose 20,5 f.). Es wird also keinen

[127] S. 112–114 erscheint ein langer Artikel „Essen das Fleisch des Menschensohns und trinken sein Blut"; dieser den Rahmen von biblischen Begriffen sprengende Titel verrät die große Bedeutung, die Oetinger der Teilnahme am Herrenmahl beilegte.

[128] Aus Joh 6, 53 ff. entnahm Oetinger, daß „das Fleisch auch Geist ist" (S. 113); deshalb sprach er vom „Fleisch, welches der Tempel des Heiligen Geistes ist". Fleisch und Blut Christi sind gleichsam Gaben zum unauflöslichen Leben und dem inneren Auferstehungsleib: „Es ißt die Seele und nährt sich mit dem Heilmittel der Unsterblichkeit, wie die Väter gesagt haben" (OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 343; SPINDLER-HAUG, S. 358; vgl. *Wörterbuch*, S. 69).

Raum und keine Kreatur mehr geben, die nicht von der Herrlichkeit Gottes erfüllt wären (S. 222); wie am ersten Anfang wird am Ende alles sehr gut sein (vgl. 1 Mos 1,31). Die Androhung einer ewigen Pein (Mt 25,46; vgl. Dan 12,2) kann deshalb für Oetinger nicht eigentlich gemeint sein (S. 117. 307). Nur das Leben ist unauflöslich und ewig (S. 307; vgl. Mt 25,46), nicht aber der Tod (1 Kor 15,54). Der Zorn Gottes und die Strafen hören letztendlich auf; das Leben und die Anbetung aller Völker (Ps 145,10; Zeph 3,9) sind die eigentlichen Ziele Gottes. Mit dem biblischen Realismus und der Theologie von der sich immer stärker offenbarenden Herrlichkeit Gottes hängt wohl auch Oetingers Glaube an den Fortgang der Heilsvollendung der Frommen nach dem Tode zusammen (S. 311); ihr Auferstehungsleib wird weiterhin aufgebaut. Das von Oetinger berichtete Predigen für die Geister der Entschlafenen mag damit zusammenhängen (vgl. 1 Petr 4,6, S. 327 zitiert).[129] Solche Predigt fördert die „Zubereitung auf den Tag Jesu Christi" (vgl. S. 311).

7. Abschluß

Trotz mancher Einseitigkeiten hat Oetinger mit der Übernahme und Verchristlichung der kabbalistischen Lehre der angefochtenen Theologie und Kirche seiner Zeit einen wichtigen Dienst erwiesen. Speziell dem Pietismus und den Philosophen seiner schwäbischen Heimat hat er ein reiches Erbe und wichtige Denkanstöße hinterlassen. Vor allem wurde in Oetingers *Biblischem Wörterbuch* der Weg zu einem jüdischen Verständnis der zentralen Begriffe eröffnet.

Die christliche Kabbala, die in Süddeutschland mit Johannes Reuchlin, der Prinzessin Antonia und auch Fr. Chr. Oetinger bahnbrechende Vertreter besaß, hat selbst in heute noch gesungenen gottesdienstlichen Liedern Spuren hinterlassen, deren Herkunft sich vielleicht auch die Verfasser nicht mehr bewußt waren. Hier sollen nur wenige Beispiele angeführt werden. Kabbalistische Färbung hat Chr. Knorr von Rosenroths Morgenlied „Morgenglanz der Ewigkeit" insofern, als es das „Licht vom unerschaffnen Lichte" preist (EG 450,1). Oetinger fand kabbalistische Gedanken z. B. im doxologischen Schluß des Liedes „Nun danket alle Gott" von M. Rinckart (EG 321,3). Der Hinweis auf den „dreimal einen Gott, wie es ursprünglich war" wird von ihm auf den „ursprünglichen", d. h. uranfänglichen Ungrund (En Soph) gedeutet, aus dem der dreieinige Gott hervorging (Oetinger, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 93). Oetingers Passionslied (EKG [1953], Württ. Anhang 418, vgl. Anm. 37) ehrt Christus, wie er auf der Lehrtafel der Prinzessin dargestellt ist: Der zweite Adam und König des neuen Gottesvolkes schenkt den Seinen die Frucht des Kreuzestodes, indem er ihnen durch Wasser und Blut die Segensfülle der göttlichen Kräfte zuströmt. Auch das Lied J. A. Bengels „Gott lebet! Sein Name gibt Leben und Stärke" (EG, Regionalteil

[129] Da die Johanneskirche in Weinsberg und ebenso die Murrhardter Kirche vielen Christen als letzte Ruhestätte diente, konnte jede gottesdienstliche Predigt auch den Geistern der Toten dienen und deren Geistleib bauen; Oetinger wirkte ja in beiden Orten.

Württemberg 613) nimmt das Anliegen der Lehrtafel auf.[130] Der Name Gottes gibt dadurch Leben und Stärke, daß er mit den lebenspendenden Sephiroth verbunden ist und durch sie geoffenbart wird (vgl. Strophe 1). Wie das Herz der PRINZESSIN ANTONIA wird der Glaubende von Gott und dessen „durchdringenden Gaben" erfüllt (vgl. Strophe 2), und wie diese sieht er sich „berufen von Stufen zu Stufen"[131], um zuletzt den Siegespreis zu empfangen und mit himmlischem Segen gekrönt zu werden (Strophe 4). Im Lied PH. FR. HILLERS „Jesus Christus herrscht als König" (EG 123) erscheint in Strophe 3 die von Oetinger geliebte Wendung vom „unauflöslichen Leben", und zwar als Eigenschaft des erhöhten Christus. Und die Strophen 9–11 dieses Liedes bieten mehrere Motive und Szenen, die auf der Lehrtafel bildlich dargestellt sind. Schließlich wäre das umfangreiche Liedgut MICHAEL HAHNS entsprechend zu prüfen. Freilich hat dieser das Vokabular der Kabbalisten kaum gebraucht, und deren Anschauungen wurden von ihm der Lehre J. BÖHMES angeglichen.

[130] J. A. BENGELS Mutter BARBARA SOFIA war eine Tochter des Pfarrers und späteren Konsistorialrates JOHANN LAURENTIUS SCHMIDLIN (1626–1692), der Berater der PRINZESSIN ANTONIA war und eine lange, kunstvolle lateinische Beschreibung der Lehrtafel verfaßt hat (vgl. HERMANN, Ahnentafel II, S. 20 f; OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 2, S. 548–552. 621, vgl. auch *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 252–263). BENGEL selbst begab sich wegen seines schlechten körperlichen Befindens ab 10. Juni 1706 zu einer Trinkkur nach Bad Teinach, wo er sicherlich auch die Lehrtafel in der Kirche gesehen und studiert hat (HERMANN, S. 138).

[131] Vgl. S. 139: „... sie wollen nicht, daß wir Jesu nach in gewissen Graden aufsteigen" ... „die Altväter sind nach Graden aufbehalten worden".

REINHARD BREYMAYER

Friedrich Christoph Oetinger und die Emblematik

Zu Oetingers Emblematischem Wörterbuch

„Biblisches und Emblematisches Wörterbuch": Verknüpfung wie Reihenfolge der Begriffe „biblisch" und „emblematisch" verdeutlichen die Absicht von Oetingers 1776 erschienenem *Wörterbuch,* eine Intention, wie sie ähnlich auch in einer Sentenz aus Oetingers *Lehrtafel* über die Lehrtafel der PRINZESSIN ANTONIA VON WÜRTTEMBERG (1763) zum Ausdruck kommt: „Prediger, welche die Natur-Wercke GOttes nicht beaugen, werden die *Heil. Schrift* sehr mangelhaft erklären."[1] Das Buch der *Schrift,* Gottes Wort, wie es in der *Bibel* zu finden ist, besitzt nach Oetinger, ähnlich wie bei JOHANN ARNDT, den Vorrang gegenüber dem Buch der Natur.[2] Denn durch Gottes tatkräftiges Wort (hebr. dābār) ist die sichtbare Welt erst geschaffen worden. Aber der mundus visibilis, die Gesamtheit der Geschöpfe, die von oben her geschaffen sind, weist über sich selbst hinaus wieder zurück auf den Schöpfer und vermag so das sonst vielfach „unbegreifliche" Schriftwort zu erklären. Die durch die Sinne erschlossene Welt ist also eine den unsichtbaren, geistlichen Dingen zwar nachgeordnete, aber unentbehrliche Verstehenshilfe für die *Heilige Schrift,* die sich selbst schon um der „Herunterlassung" (Kondeszendenz)[3] zu den Menschen willen vielfach der Bildrede bedient, um das unsagbar Göttliche auszusagen: Im Artikel „Mensch" des *Emblematischen Wörterbuchs* sagt Oetinger: „Es wäre nichts erwünschters für die Liebhaber der Warheit, als daß jemand eine ganze Theologiam emblematicam ausarbeitete, weil GOtt seine an sich unbegreifliche Wirkungen meistens in der *heiligen Schrift* durch Sinnbilder abmahlt."[4]

Sind die „Sinnbilder" nach Oetingers Auffassung Gottes Wort zeitlich und dem Range nach einerseits nachgeordnet, so sind sie mit ihrer der Leiblichkeit des Menschen accommodierten Sinnenfälligkeit andererseits gleichzeitig Vorläufer, „Schattenbilder"[5], „Vorbilder"[6] der verheißenen unzerstörlichen Geistleiblichkeit im neuen Himmel und der neuen Erde, von der Offenbarung 21. 22 zeugen: „Leiblichkeit ist das Ende der Werke GOttes, wie aus der Stadt GOttes klar erhellet Offenb. 20 [recte: 21. 22]."[7] Für die Wertung der Embleme wird einerseits

[1] OETINGER, *Lehrtafel,* 1977, Teil 1, S. 83.

[2] Vgl. z. B OETINGER, *Wörterbuch,* S. 407 f.: „Wurzel"; hier S. 408: „Die Sache von *Schrift*-Animalien, Bäumen, Blumen etc. ist schwer und ungewiß. Daher kommts, daß die Forscher der Natur auf die Elemente der Welt verfallen, und diese alle für gewiß annehmen, und die *Schrift*-Worte hintan setzen. David machte es Ps. 104 ganz anderst. Er bediente sich der Anzeigen der *Schrift* zur Natur, und erklärte die Natur nach den 6 Tagwerken." Durch die eindeutige hierarchische Überordnung des Buches der *Schrift* über das Buch der Natur ergibt sich bei Oetinger eine Abgrenzung von der spinozistischen Gleichsetzung Gottes mit der Natur („Deus sive natura").

[3] Vgl. dazu OETINGER, *Die Unerforschlichen Wege der Herunterlassung GOTTES* (1735).

[4] OETINGER, *Wörterbuch,* S. 393. So schon *Versuch eines neuen Wörterbuchs* (Text *B*).

[5] Vgl. Kol 2, 17; Hebr 8, 5; 10, 1.

[6] Vgl. Hebr 8, 5: „dem Vorbilde und dem Schatten des Himmlischen."

[7] OETINGER, *Wörterbuch,* S. 222 f.: „Leib, Soma". Vgl. dazu MARTIN WEYER-MENKHOFF, *Christus, das*

die typologische Exegese[8] wirksam, die Oetingers Anhänger PHILIPP FRIEDRICH HILLER (1699–1769) im schwäbischen Pietismus zu besonderen Ehren gebracht hat.[9] Eine solche typologische Exegese hat der Apostel Paulus entwickelt: Ähnlich wie „die Hohlform [. . .] einen gegenbildlichen [. . .] Abdruck hervorruft"[10], so ist Adam „Vorausdarstellung"[11] (griechisch: „typos") des „zweiten Adam", nämlich Christi (Röm 5, 12–21; 1 Kor 15, 22. 45). Christus ist das „Gegenbild"[12] (griechisch: „antitypos"), das heißt die „überlegene Entsprechung"[13], zu Adam.

Neben der dyadisch strukturierten Typologie wird auch der Gedanke der vielfach dreistufig vorgestellten göttlichen Heilsökonomie[14] für Oetingers Wertung der Embleme wirksam. Dieser Gedanke beruft sich auf Kol 1, 25: kata tēn oikonomian tou theou (ferner Eph 1, 10; 3, 2.9; vgl. 1 Kor 9, 17); er gewann seit dem Frühchristentum (besonders TERTULLIAN[15]) nicht zuletzt bei JOACHIM VON FIORE[16] und dann später vor allem bei PIERRE POIRET beträchtliche Bedeutung. POIRET hat mit seinem Hauptwerk *L'Œconomie divine, ou système universel et démontré des œuvres et des dessins de Dieu envers les hommes* (A Amsterdam 1687) auf BENGEL und Oetinger eingewirkt.[17] Es geht bei der Konzeption der Heilsökonomie darum zu zeigen, daß Gott selbst bei seinem heilsgeschichtlichen Handeln (vgl. bei POIRET „des œuvres et des dessins de Dieu envers les hommes") „haushälterisch" vorgeht, nicht alles auf einmal verwirklichen will, sondern sich

Heil der Natur. Entstehung und Systematik der Theologie Friedrich Christoph Oetingers. AGP 27. Göttingen 1990. Vorher Theol. Diss. Marburg (Lahn) 1985, S. 205–230: „Die Konkretion des ‚Ganzen'. ‚Leiblichkeit ist das Ende der Werke GOttes'"; hier S. 215–217 über „das berühmte Zitat", S. 227–230 über die Emblematik. Zu dieser vgl. auch ebenda, S. 252–256: „‚Emblematik'. Die Methode der Leiblichkeit."

[8] Vgl. (LEONHARD) GOPPELT, [Artikel] τύπος, τυπικός, ὑποτύπωσις; in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Begründet von GERHARD KITTEL, hg. von GERHARD FRIEDRICH. Bd. 8, Stuttgart [usw]. (1969), S. 246–260.

[9] Vgl. dazu PHILIPP FRIEDRICH HILLER, *Das Wort und Christus in dem Wort. Ausgewählte Betrachtungen und Lieder.* (Hg. und mit Einführungen und Anmerkungen versehen von IRMGARD WETH-SCHEFFBUCH.) *Zeugnisse der Schwabenväter* 12. Metzingen/Württ. (1969), bes. S. 51–53. 62–70.

[10] GOPPELT, [Artikel] τύπος, S. 253.

[11] GOPPELT, S. 252.

[12] Vgl. GOPPELT, S. 253, 27 – S. 254, 5; hier S. 254, 4: „‚Als Gegenbild [. . .]'."

[13] GOPPELT, S. 253.

[14] Überraschend ergiebig dazu GOTTHARD FRÜHSORGE, *Der politische Körper. Zum Begriff des Politischen im 17. Jahrhundert und in den Romanen Christian Weises.* Stuttgart 1974. Vorher Phil. Diss. Heidelberg 1970 u. d. T. „Privatklugheit". Vgl. besonders S. 70–74, dazu Anm. 60–75 auf S. 234 f.

[15] Vgl. JOSEPH MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien.* Bd. 1–4 [Paris] 1966–1969.

[16] Vgl. GERT WENDELBORN, *Gott und Geschichte. Joachim von Fiore und die Hoffnung der Christenheit.* Leipzig 1974. Vorher Habilitationsschrift der Theol. Fakultät der Universität Jena 1969; HENRI DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore.* Bd. 1: *De Joachim à Schelling. Le sycomore. Série Horizon* 3. Paris / Namur (1979); Bd. 2: *De Saint-Simon à nos jours. Le sycomore. Série Horizon* 8. Paris / Namur (1981); BERNARD MCGINN, *The Calabrian Abbot, Joachim of Fiore in the history of Western thought.* New York (1985).

[17] Vgl. dazu R. BREYMAYER, *Vom schöngeistigen Klosterschüler zum pietistischen Stiftler: Unbekannte Briefe von Hölderlins Onkel Wolfgang Friedrich Heyn (1745–1766). Mit einer neuentdeckten Hochzeitsrede Nathanael Köstlins auf die Vermählung von Hölderlins Schwester (1792);* in *In Wahrheit und Freiheit. 450 Jahre Evangelisches Stift in Tübingen.* Hg. von FRIEDRICH HERTEL. QFWKG 8. Stuttgart (1986), S. 128–176; hier S. 173, Anm. 144 zu S. 156.

bei seinen Werken Zeit läßt.[18] Oetingers Satz „Leiblichkeit ist das Ende der Werke GOttes" ist in diesem Sinne zu verstehen: Was in den Emblemen noch vielfach verrätselte Verheißung ist, wird am Ende zu einer geistleiblichen Realität werden.[19]

Um 1521, also etwa zu derselben Zeit, als LUTHER auf dem Reichstag in Worms seine Lehre verteidigte, ist ein Buch entstanden, das seit seiner Veröffentlichung in Augsburg durch den Humanisten KONRAD PEUTINGER im Jahre 1531 die Gattung des Emblems überhaupt institutionalisiert hat: der *Emblematum liber* des zu seiner Zeit führenden italienischen Rechtsgelehrten ANDREA ALCIATO, geb. in Alzate Brianza in der Provinz Como 1492, gest. in Pavia 1550.[20] Der Begriff „Emblema" (von emballein) bedeutet eigentlich „Eingelegtes", z. B. eine Schuhsohle oder auch eine Interpolation in Texten. Vor allem werden damit schon im Altertum einzelne Mosaiksteinchen bezeichnet, dann Reliefs an Schalen oder Kästen und besonders Einlegearbeiten (Intarsien). ALCIATO selbst knüpfte an die Hieroglyphik der Renaissance an- die rätselhafte heilige Schrift der alten Ägypter wurde von den Humanisten als reine Bilderschrift mißverstanden und zu skurrilen Bilderrätseln genutzt –, ferner an die Impresen der französischen Besatzung in Mailand (1499), eine zweiteilige Kombination von Wort (militärischer Parole, Losung, „Wappengeschrei") und Bild. Hinzu kamen Einflüsse aus der Tierallegorese der antiken und mittelalterlichen Bestiarien, z. B. des *Physiologus*[21], dessen Nachwirkungen bis zu BREHMS *Tierleben* zu spüren sind. ALCIATOS Emblembuch war eigentlich als Mustersammlung für Kunsthandwerker gedacht, fand jedoch auch in anderen Bereichen, vor allem in der Literatur der Barockzeit, weiteste Verbreitung und rief zahlreiche Nachahmungen hervor. Die um 1550 vor allem im deutschen Sprachraum aufkommende Sitte, Stammbücher (philothecae, alba amicorum)[22] zu führen und darin die gelehrten Beziehungen des Besitzers zu dokumentieren, förderte die Verbreitung der Embleme.

[18] Vgl. dazu PETER HOWARD GASKILL, *Christ and the Divine Economy in the Work of Friedrich Hölderlin.* Ph. D. Diss. Univ. of Cambridge / England 1971 [masch.].

[19] Vgl. dazu DEGHAYE, S. 66-89.

[20] Zu ALCIATO vgl. HOLGER HOMANN, *Studien zur Emblematik des 16. Jahrhunderts. Sebastian Brant, Andrea Alciati, Johannes Sambucus, Mathias Holtzwart, Nicolaus Taurellus. Bibliotheca emblematica* 4. Utrecht (1971); FREDERIK WILLEM GERARD LEEMAN, *Alciatus' Emblemata. Denkbeelden en voorbeelden.* Groningen 1984. Zugl. Diss. Rijksuniversiteit Groningen 1984; JOHANNES KÖHLER, *Der „Emblematum liber" von Andreas Alciatus (1492-1550). Eine Untersuchung zur Entstehung, Formung antiker Quellen und pädagogischer Wirkung im 16. Jahrhundert. Beiträge zur Historischen Bildungsforschung* 3. Hildesheim 1986.

[21] Vgl. dazu *Der Physiologus nach der ersten Redaktion.* Hg. von DIMITRIS KAIMAKIS. *Beiträge zur klassischen Philologie* 63. Meisenheim am Glan 1974; DIETER OFFERMANNS, *Der Physiologus nach den Handschriften G und M. Beiträge zur klassischen Philologie* 22. Meisenheim am Glan 1966; *Der Physiologus.* Übertragen und erläutert von OTTO SEEL. Zürich und Stuttgart 1960; DIETRICH SCHMIDTKE, *Geistliche Tierinterpretation in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters 1100-1500.* Phil. Diss. FU Berlin 1968. Berlin 1968.

[22] Vgl. CORNELIA KEMP, *Vita Corneliana. Das emblematische Stammbuch von Theodor de Bry bis Peter Rollos;* in *The Emblem in Renaissance and Baroque Europe. Tradition and Variety.* Selected Papers of the Glasgow International Emblem Conference 13-17 August, 1990. Edited by ALISON ADAMS and ANTHONY J. HARPER. *Symbola et Emblemata. Studies in Renaissance and Baroque*

Die Neuartigkeit der von ALCIATO begründeten Gattung bestand in einem neuartigen Zusammenspiel zweier Medien, nämlich von Wort und Bild, das gleichermaßen die Ausdrucksseite (also die Form) wie die Inhaltsseite (die Bedeutung) umfaßte. Ein Emblem mit dem Motiv „Anker und Delphin" aus der Auflage von 1542 des ALCIATOSCHEN Werks[23] soll hier als Muster dienen. Es handelt sich dabei - modern gesagt - um einen visuell-verbalen Medienverbund; eine Dreiheit aus Überschrift (Inscriptio oder Lemma) - hier „Princeps subditorum incolumitatem procurans"[24] -, dem Bild (der imago, icon oder pictura) und der Unterschrift, dem Epigramm oder der subscriptio. Das Bild „Anker und Delphin" wird hier sinnbildlich auf die Staatskunst des Fürsten bezogen, wie das unter dem Bild stehende Epigramm zeigt. Wenn ALBRECHT SCHÖNE den Idealtypus des Emblems dahingehend bestimmt, „daß seiner dreiteiligen Bauform eine Doppelfunktion des Abbildens und Auslegens oder des Darstellens und Deutens entspricht"[25], so trifft diese Definition auf das vorliegende Emblem zu. Die inscriptio beteiligt sich in diesem Falle an der Auslegung des Bildes (es sind ja weder Fürsten noch Untertanen abgebildet), die Leistung der pictura ist hier nur auf die Abbildung beschränkt, während die subscriptio hier an beiden Leistungen, der des Abbildens und der des Ausdeutens, beteiligt ist: die subscriptio gibt sowohl eine nähere Beschreibung des Bildes (der menschenfreundliche Delphin wird hier als verstärkendes Symbol für die rettende Funktion des Ankers eingeführt) als auch dessen Ausdeutung auf die Staatskunst des Fürsten. Das reizvolle Wechselspiel der Medien und ihrer Teilhabe an der abbildenden oder auslegenden Funktion innerhalb der dreiteiligen Bauform entspricht dem rhetorischen Ideal der varietas („Variatio delectat")[26], das für die Renaissance und noch mehr für die Barockzeit gilt.

Ein Wesenszug des Emblems ist nach ALBRECHT SCHÖNE, daß es der Auslegung bedarf, weil „das Abgebildete mehr bedeutet, als es darstellt"[27]; es weist über sich selbst, das heißt über die res picta, hinaus: ALCIATO möchte ja nicht einfach bloß wie ein Schiffsingenieur einen Anker darstellen oder wie ein Zoologe einen Delphin abbilden. Dennoch sind der poetischen Fiktion beim Emblem Grenzen gezogen. SCHÖNE betont den „Wirklichkeitsbezug"[28] des Emblems: Nach ihm „stellen die

Symbolism 3. Leiden, New York, Köln 1992, S. 53-59. Zur Forschungsliteratur vgl. WOLFGANG KLOSE, *Corpus Alborum Amicorum - CAAC. Beschreibendes Verzeichnis der Stammbücher des 16. Jahrhunderts. Hiersemanns bibliographische Handbücher* 8. Stuttgart 1988, S. 283-321.

[23] ANDREAS ALCIATUS, *Emblematum Libellus.* Darmstadt 1967 (Original Paris 1542), S. 58 (S. 59 deutsche Übersetzung).

[24] Ebd., S. 58.

[25] Vgl. ALBRECHT SCHÖNE, *Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock.* 3. Aufl. mit Anmerkungen 1993. München (1993), S. 21; vgl. S. 22.

[26] Zur varietas vgl. HEINRICH LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft.* München 1960. ([Bd.] I,) S. 142 (§ 257 b). Weiteres siehe ebd., ([Bd.] II,) S. 835, s. v. „variare"; „variatio"; „varietas" und „varius". Vgl. auch KARL-BERNHARD KNAPPE, *Analyse rhetorischer Variation in der Alltagskommunikation;* in WOLFGANG KÜHLWEIN und ALBERT RASCH (Hg.), *Kongreßberichte der 7. Jahrestagung der Gesellschaft für Angewandte Linguistik GAL e. V. Trier 1976.* Bd. 5: *Rhetorik und Stilistik.* Hg. von BERND SPILLNER. Stuttgart 1977, S. 67-78.

[27] SCHÖNE, *Emblematik und Drama,* S. 22.

[28] SCHÖNE, ebd., S. 26-30: „Das Verhältnis zur Wirklichkeit"; hier S. 29.

pictura und die an ihrer abbildenden Leistung mitwirkenden Textteile des Emblems dar, was tatsächlich oder doch der Möglichkeit nach existiert, was zwar nicht immer oder noch nicht vor Augen stehen muß, aber jederzeit doch in den Gesichts- und Erfahrungskreis des Menschen treten könnte. Neben der ideellen Priorität der emblematischen pictura (gegenüber der subscriptio), ja als Voraussetzung solcher Priorität bestimmt eine potentielle Faktizität seines Bildinhaltes das Emblem."[29] Bei der religiösen Emblematik etwa des 17. Jahrhunderts fällt immer wieder auf, daß in der pictura religiöse Formeln, z. B. die Rede, im Herzen des Christen solle Jesus wohnen, wörtlich, buchstäblich genommen werden.[30] Die pictura zeigt dann das Jesuskind, wie es in einer herzförmigen Kapsel liegt.[31] Dieser Wirklichkeitsbezug der Emblematik, ihr Glaube an die Realpräsenz des Dargestellten, fügte sich gut zum Biblischen Realismus[32] Oetingers, während die Mythen- und Traditionskritik

[29] SCHÖNE, ebd., S. 28.

[30] Vgl. dazu besonders PETER M[AURICE] DALY, *Southwell's ‚Burning Babe' and the Emblematic Practice;* in *Wascana Review* 3, no. 2 (1968), S. 29-44; Übersetzung aus dem Englischen durch HELMUT HEIDENREICH u. d. T. PETER M. DALY, *Southwells Gedicht ‚The Burning Babe' und die Emblemtechnik;* in *Emblem und Emblematikrezeption. Vergleichende Studien zur Wirkungsgeschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert.* Hg. von SIBYLLE PENKERT. Darmstadt 1978, S. 174-193; hier S. 180 zur „Grundlage des Buchstäblichen und Visuellen" in der Emblematik und, verstärkt, in der Emblemdichtung. ROBERT SOUTHWELL möchte durch die Kombination solcher Bildmotive wie desjenigen „der Brust Christi als Schmelzofen, in dem die Menschenseelen ausgeglüht werden" (S. 175), „den allgemeinen Sinngehalt intensiv und sinnlich wahrnehmbar illustrieren [. . .] Der Emblematiker würde beim Lesen dieses Gedichts einen Ofen buchstäblich sehen; ebenso ein Herz, das durch die Ofentür hindurch sichtbar wird [. . .]" Vgl. ebd., S. 191: „In einem ganz realen Sinn sieht, hört und versteht auch der Leser das Emblem auf ähnliche Weise, wie der Leser das Gedicht von Southwell aufnimmt."

[31] Vgl. dazu ein Emblembuch des Hamburger Pastors CHRISTIAN SIGISMUND WOLFF: CHRISTIANISMUS SAL- | VIANI ILLUSTRATUS, | Oder | Erläutertes Chri- | stenthum/ | In zwey Theil verfasset: | In welchem ersten Theil gehan- | delt wird von dem waaren Christen- | thum und waaren Christen in | gemein; | Im andern Theil von dem son- | derbahren Tugend-Schatz eines waaren | Christen/ | in geistlichen Kleinodien abge- | bildet und herausgegeben | Von | CHRISTIANO SIGISMUNDO WOL- | FIO, der H[eiligen]. Schrift LICENT[iato]. PASTORE und | THEOLOGIAE LECTORE bey der Thum- | Kirchen zu Hamburg. | Zufinden in Hamburg bey Christian Guth/ | Buchführer. ‖ Ratzeburg aufm Dohm/ | gedruckt bey Niclas Nissen/ | Im 1678 Jahr. - Standort: Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: Tg 176. Darin sind solche ‚realistischen' Herzembleme enthalten.

[32] Vgl. K(ARL CHR[ISTIAN] EBERH[ARD]) EHMANN, Vorrede des Herausgebers; in *Des Wirttembergischen Prälaten Friedrich Christoph Oetinger sämmtliche Predigten.* Zum ersten Mal vollständig gesammelt und unverändert hg. von KARL CHR[ISTIAN] EBERH[ARD] EHMANN. Bd. 1: *Die Epistel-Predigten.* Reutlingen 1852, S. (V)-VIII; hier S. (V) zum „biblischen Realismus, welchen Oetinger gegenüber einem falschen Spiritualismus, der in die Theologie eingedrungen ist, vertrat". Vgl. auch ERNST BENZ, *Schelling. Werden und Wirken seines Denkens. Albae Vigiliae,* N. F. 15. Zürich (1955), S. 69: „Hier wirken sich bei SCHELLING die Traditionen des biblischen Realismus aus, wie ihn die Kirchenväter des schwäbischen Pietismus, BENGEL und OETINGER, entwickelt haben [. . .]" Siehe ferner ADOLF KÖBERLE, *Biblischer Realismus. Beiträge zum Universalismus der christlichen Botschaft. R. Brockhaus Taschenbücher* 190. Wuppertal (1972), S. 64: „Ein großartiger Schöpfungsrealismus begegnet uns bei den Schwabenvätern von BENGEL bis KARL HEIM [. . .]" Weiterführend WOLFGANG SCHOBERTH, *Geschöpflichkeit in der Dialektik der Aufklärung. Zur Logik der Schöpfungstheologie bei Friedrich Christoph Oetinger und Johann Georg Hamann. Evangelium und Ethik* 3. Neukirchen-Vluyn 1994. Vorher Habilitationsschrift der Theol. Fak. der Univ. Erlangen-Nürnberg 1991. S. 39-70: „Offenbarung und Biblischer Realismus".

des Rationalismus Auflösungstendenzen der Gattung fördern mußte.[33] Daß Oetingers Anknüpfung an die Emblematik auf seine Umwelt unzeitgemäß wirkte, mögen zwei Beispiele zeigen:

1. Oetinger schreibt im Februar 1769 an KARL FRIEDRICH HARTTMANN (1743–1815), den späteren Professor FRIEDRICH SCHILLERS: „Mein Sohn schickt mir die rude Materie von der Theol[ogia]. Embl[ematica]. zurück. Ich habe keine reflexionen von meinem Sohn verlangt. Hier sehen Sie seinen groben Brief, darin er mir den Krieg ankündet."[34]

2. Im Artikel „Dunkel, Zophos" des *Biblischen Wörterbuchs* klagt Oetinger: „In der emblematischen Theologie könnte viel davon gesagt werden, aber die Welt spottet, und den Schlüssel gibt man ihr nicht in die Hand."[35]

Wie ich in der Einleitung zu Oetingers *Lehrtafel* in deren Historisch-kritischer Edition bereits ausführlich dargelegt habe, hat Oetinger den Begriff der Theologia Emblematica nicht selbst geprägt.[36] Dieser begegnet bereits 1626 als Titel des vierten Buches der *Symbolica* oder auch *Theologia symbolica* des in Amsterdam geborenen niederländischen Jesuiten MAXIMILIAN SANDAEUS[37], dazu 1654 in einem von dem Jesuiten NICOLAUS CAUSSINUS verfaßten Auszug aus diesem Werk.[38] Neu ins Blickfeld gerät eine Antrittsrede über emblematische Theologie von CHRISTIAN GERHARD OFFERHAUS (1672–1758) aus der westfälischen Stadt Hamm, der seit 1708

[33] Vgl. dazu PIEPMEIER, *Aporien*, S. 97–98; bes. S. 98: „Mit der Autorität der Texte verfällt die Deutung der Wirklichkeit als Text."

[34] Originalmanuskript in der Universitätsbibliothek Tübingen (Signatur: Nr. 37 in: Mh 745); leicht verändert abgedruckt in OETINGER, *Leben und Briefe*, S. 720–721; hier S. 720.

[35] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 83.

[36] Vgl. R. BREYMAYER, *Friedrich Christoph Oetingers Theologia Emblematica und die Lehrtafel der Prinzessin Antonia von Württemberg;* in OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 1–20; hier S. 3–4. Vgl. dazu ebd., S. 21–30: R. BREYMAYER, Bibliographie; hier S. 25 f.: „IV zum Begriff Theologia Emblematica bei Oetinger". Vgl. auch die illustrierte Fassung: ders., *Zu Friedrich Christoph Oetingers Theologia Emblematica und deren niederländischen Wurzeln;* in *Pietismus und Réveil.* Referate der internationalen Tagung: Der Pietismus in den Niederlanden und seine internationalen Beziehungen, Zeist 18.–22. Juni 1974. Hg. von J[OHANNES] VAN DEN BERG und J[AN]-P[IETER] VAN DOOREN. *Kerkhistorische Bijdragen* 7. Leiden 1978, S. 253–281. Ergänzend ders., *Zu Friedrich Christoph Oetingers emblematischer Musiktheorie. Oetingers wiedergefundene Schrift ‚Die Eulerische und Frickerische Philosophie über die Musik'. Mit einem Ausblick auf Friedrich Hölderlin;* in BWKG 76 (1976), S. 130–175; GÜNTER HARTMANN, *Die Tonfolge B-A-C-H. Zur Emblematik des Kreuzes im Werk Joh. Seb. Bachs*, Bd. 1. *Orpheus-Schriftenreihe zu Grundfragen der Musik* 80. Bonn 1996, S. 458–460 zu Oetingers Theologia Emblematica (zur *Philosophie über die Musik* und zum *Wörterbuch*), vgl. auch S. 276. 358 f. 447. 1022. – Siehe auch Anm. 7.48.66.102.

[37] MAXIMILIAN VAN DER SANDT (SANDAEUS), S. J.; *Maximiliani Sandaei e Societate Iesu.* [...] *Theologia symbolica. In quâ origo Symbolorum, eorumq;* [eorumque] *artificium, ex Sacra-Scripturâ potissimum eruitur* [...]. Moguntiae [Mainz] 1626. [XXVIII] + 716 + [XVIII] S. Standort: UB Bonn: GK 377. – S. 168–374: „Liber IV. Theologia emblematica." – Ausgabe mit abweichendem Titelblatt: *Maximiliani Sandaei e Societate Iesu* [...] *Symbolica. Ex omni antiquitate sacra, ac profana in Artis formam redacta* [...]. *Moguntiae* [Mainz] 1626. (Sonst übereinstimmend; Standort: WLB Stuttgart: Theol. qt. 6053.)

[38] Vgl. NIC[OLAUS] CAUSSINUS, S. J., *Symbolorum hieroglyphicorum Et Emblematum appendix* [...]. Coloniae Agrippinae [Köln] 1654, S. 29–59: „Symbolorum selectorum et emblematum appendix ex R[everendissimo]. P[atre]. Maximil[iano]. Sandaeo Soc[ietatis]. Iesu Theologia Symbolica; hier S. 35–39: „Theologia emblematica, Doctus à Deo Iacob Patriarcha." Standort: UB Tübingen: Ci XI 1. 8° angedr.

als Professor der Theologie und der morgenländischen Sprachen am Gymnasium der niederländischen Stadt Deventer amtierte:

CHRISTIANI GERHARDI OFFERHAUSII, | ORATIO | DE | THEOLOGIA EMBLEMATICA, | HABITA | DAVENTRIAE, | CUM | ORDINARIAM ILLIC THEOLOGIAE PRO- | FESSIONEM SOLENNITER SUSCIPERET. | IPSIS IDIBUS MAJI MDCCVIII [1708]. | [Vignette: Palme mit Spruchband: UT PALMA VIRESCIT] | DAVENTRIAE [Deventer]. || Ex Officina Viduae ARNOLDI CURTENII [Gedruckt bei der Witwe des Arnold Curtenius], Gymnasii Typographi.[39]

Ein weiterer Beleg ist ein seit 1708 in Berlin erscheinendes mehrteiliges Werk des Neuköllner Archidiakonus (2. Pfarrers) Lukas Heinrich Thering (1648–1722), von dem zwei 1709 in Berlin erschienene Teile den Begriff „Theologia moralis emblematica" im Titel tragen. Genannt sei das Titelblatt für „Des Vorder-Theils Erstes Buch":

THEOLOGIA | MORALIS EMBLE- | MATICA | oder | Das mit Wort und Bildern fürgestellte Leben | Der | Gottgeheilig- | ten Seelen | von Lucas Heinrich Thering | Archi-Diacono der Peters-Kirchen | und sämtlichen Ministerii | Seniore. || BERLIN/ | Gedruckt bey Johann Wessel. 1709.[40]

Der von Oetinger so geschätzte Begriff begegnet dann 1717 bei dem Coccejaner Antonius Driessen (1684–1748)[41], 1725 im lutherisch-orthodoxen Wittenberg bei einer unter Martin Chladenius (Chladni; 1669–1725) verteidigten Dissertation[42], 1727 im Herausgebertitel einer umfangreichen Sammelschrift des Bremer Professors Hieronymus Wilhelm Snabelius (Schnabel; 1656–1702)[43] – Herausgeber war

[39] Standort: Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen: 8° Ant. II, 16.

[40] Standort: Bibliothek der Hansestadt Lübeck: Theol. pract. 8° 9579 all.

[41] Vgl. Antonius Driessen, *Diatribe de principiis et legibus Theologiae Emblematicae, Allegoricae, Typicae &* [et] *Propheticae.* Trajecti ad Rhenum [Utrecht] 1717. [X] + 208 + 74 S. Standort: Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen: Th. Bibl. 424/5.

[42] Martin Chladenius [Praeses] / Benjamin Biehler [Respondens], *Disputatio theologica de theologia emblematica.* Wittenberg [1725]. Theol. Diss. Wittenberg vom April 1725.
Ausführlicher Titel: Q[uod]. D[eus]. B[ene]. V[ertat]. | DISPVTATIO THEOLOGICA | DE | THEOLOGIA | EMBLEMATICA | QVAM | PRAESIDE | MARTINO CHLADENIO | SS. [Sanctissimae] THEOLOG[iae]. DOCTORE, AC PROFESSORE | PVBLICO AEDIS AD ARCEM PRAEPOSITO, SENATVS | ECCLESIASTICI ASSESSORE ET ORDINIS | THEOL[ogici]. H[oc]. T[empore]. DECANO | IN AVDITORIO MAIORI | DIE [Lücke] APRIL[is]. | PVBLICE DEFENDET | M[agister]. BENIAMIN BIEHLERVS, | ECCLESIAE BETAVIENSIS PASTOR. | A[nno]. O[rbis]. R[estaurati]. MDCCXXV [1725]. | VITEMBERGAE [Wittenberg] | LITERIS GODOFREDI GAEBERDTI [Druck von Gottfried Gaeberdt]. – [II] S. (S.[II] leer) + 40 S. + [II] S. 4°. – Standort: Stadtbibliothek Ulm / Donau: 13 614.

[43] HIERON[YMI]. GULIELM[I]. SNABELII [d. i. des Hieronymus Wilhelm Schnabel] | Brema Saxonis, (dum viveret) S. S. [Sanctissimae] Theologiae Docto- | ris, Professoris, & [et] in Ecclesia Ansgariana My- | steriorum Divinorum Interpretis, | AMOENITATES | THEOLOGIAE | EMBLEMATICAE ET TYPICAE, | Partim jam antea exhibitae, partim ineditae, & [et] nunc pri- | mum ex MSS. [Manuscriptis] productae inque unum corpus collectae: | Accedunt, Ejusdem Oratio | DE GLORIA NOVI SAECULI | Quam sibi exspectatissimam Gens Christo devota anhelat | & [et] eminus exosculatur, & [et] Carmina Varii argumenti, | CURANTE | GUILIELMO SNABELIO, H[ieronymi]. G[uilielmi]. F[ilio]. | Ecclesiaste Hattemensi [Hg. von Wilhelm Schnabel, Sohn des Hieronymus Wilhelm Schnabel]. | [Vignette] | TRAJECTI AD RHENUM [Utrecht] | Apud

dessen Sohn WILHELM SNABELIUS (SCHNABEL) - und schließlich bei dem niederländischen Coccejaner JOHANN VAN DEN HONERT (1693-1758), dessen Buch *Institutiones theologiae typicae, emblematicae, et propheticae* (Leiden 1730) Oetinger nachweislich gekannt hat. In seinem Buch *Die Metaphysic in Connexion mit der Chemie* spricht Oetinger nämlich von der „theologia emblematica, davon JOHANN VAN DEN HONERT zwar schön, aber unvollkommen commentirt, weil er, wie die meisten Theologen, keine Chemie verstanden"[44]. Ebenso kritisiert Oetinger im Artikel „Zeugen auf Erden" seines *Emblematischen Wörterbuchs* den Abt ANTOINE-NOËL LE PLUCHE mit den Worten: „Weil er der Chemie nicht gewachsen war, so begnügte er sich mit dem allgemeinen Sinn. Johannes war in der Chemie besser erfahren, er nennt Wasser, Blut und Geist im eigentlichen Sinn."[45] Bereits in seinen Anmerkungen zu PROKOP DIVISCHS „längst verlangter Theorie von der meteorologischen Electricité" (1765) betont Oetinger die Bedeutung dieser Verwandlungskunst für die emblematische Theologie:

„Zulezt, mein Leser, will ich noch melden, warum ich als Theologus die Chemie so wohl als die Alchemie investigire, darzu hab ich wichtige Ursachen. Die *heilige Schrift* hat nicht nur Allegorien, sondern unzehlige Emblemata aus den Geschöpfen und der Natur der Dinge. Nachdem ich *Theologiam ex idea vitae deductam* in diesem Jahr edirt, so ist die Theologia Emblematica mir als Forscher der *Schrift* höchst nöthig, und, wessen Gabe es ist, der solle sie um der Wahrheit GOttes willen nicht hintan setzen. Nun kan ohne höhere Chemie niemand die Emblemata der *heiligen Schrift* erklären, darum habe ich meine Experimente darauf angestellt."[46]

„Gestaltenlehre ist Verwandlungslehre."[47] An dieses auf die Morphologie der Pflanzen gemünzte Wort GOETHES fühlt man sich angesichts von Oetingers Verknüpfungen emblematischer Sinnbildkunst mit alchemistischer Verwandlungskunst („Magia") erinnert. Nicht nur, aber doch ganz besonders die Pflanzenwelt ist bei Oetinger wie bei JAKOB BÖHME in diese Verwandlungskunst einbezogen: „Man bemerkt an den Kräutern der großen Welt eine Ähnlichkeit mit den Teilen der kleinen Welt, d. h. des Menschen", bemerkt Oetinger, an die antike Tradition der Mikrokosmos-Makrokosmos-Entsprechung anknüpfend, in der *Metaphysik*[48] und bemerkt dort dann später: „Signatura rerum ist in allem, nicht nur im

GYSBARTUM A PADDENBURG. | MDCCXXVII [1727]. [XL] S. (S. [II] leer) + 341 S. + [XCVIII] S. (S. [XI] leer.) 4°. - Standort: WLB Stuttgart: Theol. qt. 6633.

[44] OETINGER, *Metaphysik*, S. 24.

[45] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 409-411; hier S. 410.

[46] OETINGER in DIVISCH, *Electricité*, S. 169.
Zu PROKOP DIVISCH (DIVIŠ) vgl. OETINGER, *Wörterbuch*, S. 65 und Personenregister; ferner JOSEF HAUBELT, *Život a dílo Václava Prokopa Diviše*. Vysoké Mýto 1982; ders., *České osvícenství*. Praha 1986, S. 166-189: „Divišův hromosvod"; dazu 8 Abb. zwischen S. 240 und S. 241.

[47] [JOHANN WOLFGANG VON] GOETHE, *Morphologie* [1807]; in GOETHE, *Werke*. W. A., Abth. II, Bd. 6: *Zur Morphologie*, Theil 1. Weimar 1891 (Reprint Tokyo 1975 als [Band] 70 [der Gesamtfolge]), S. 446, 11.

[48] OETINGER, *Metaphysik*, S. 20. - Eine wertvolle Zusammenstellung von Äußerungen Oetingers zur Signaturenlehre und zur Emblematik siehe bei SPINDLER-HAUG, S. 102-104: „Die Bezeichnung der

vegetabilischen Reich. Die Gesichter der Menschen, der Ton der Rede, das Licht der Augen diversificirt sich in den Menschen nach den sieben Primordialkräften."[49] Diese Anschauung weist zurück auf die Signaturenlehre BÖHMES, die auf PARACELSUS, dessen Signaturenlehre Oetinger kennt und nennt[50], und über diesen auf mittelalterliches Entsprechungs- und Verweisungsdenken zurückgeht.[51] Signaturen sind die äußeren Kennzeichen der Dinge, kraft deren sich ihr Inneres offenbart: „Ein jedes Ding, wie es in sich ist, also ist es auch auswendig bezeichnet", sagt BÖHME (*Signatura* 1, 11). Dies entspricht hermetischem Denken von der Entsprechung des Unteren und des Oberen, des Inneren und des Äußeren.[52] Das Äußere ist dann keine zufällige Hülse, sondern wesentliche Qualität, Ergebnis der mühsamen, ‚qual'-vollen Selbstverwirklichungsarbeit: „Das Innerliche arbeitet stets zur Offenbarung" (*Signatura* 1, 15).[53] Oetinger schlägt von der Signaturenlehre BÖHMES eine Brücke zur Korrespondenzenlehre des nordischen Sehers EMANUEL SWEDENBORG[54], d. h. zu SWEDENBORGS Lehre von den Entsprechungen des „Oberen" und des „Unteren", des Sichtbaren und des Unsichtbaren, des Reichs der Natur und des Reichs des göttlichen Geistes, zu einer Lehre also, die bis zu BAUDELAIRES berühmtem Gedicht „Correspondances" („La nature est un temple [...]")[55] und darüber hinaus nachwirkt: „Signatura rerum oder Scientia corre-

Dinge oder emblematische Theologie"; S. 104-106: „Emblematische Theologie, die Wissenschaft der ‚Sinnbilder"'.

[49] OETINGER, *Metaphysik*, S. 102.

[50] Vgl. OETINGER; in OETINGER, *Leben und Briefe*, S. 724-726: [Brief] Nr. 593. Oetinger an (HARTMANN [KARL FRIEDRICH HARTTMANN]?) Murrhard[t], 24. Febr. 1769; hier S. 725: „In dieser ebauchirten [skizzierten] Welt ist die Signatur sehr unvollkommen. Inzwischen zeigt HELMONT und PARACELSUS die Realität der Signatur, ob es schon bezüglich der Arzneien nicht mit triftiger Auswicklung geschrieben ist. Ein Pfarrer zu Schnaitheim hat Wunder mit den Kräutern aus der Signatur gethan [...]"

[51] Vgl. dazu FRIEDRICH OHLY, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt 1977. Siehe WOLFGANG HARMS und HEIMO REINITZER, *Natura loquax*. Einleitung; in *Natura loquax. Naturkunde und Naturdeutung vom Mittelalter bis zur frühen Neuzeit*. Hg. von WOLFGANG HARMS / HEIMO REINITZER. *Mikrokosmos* 7. Frankfurt a. M., Bern, Cirencester, U. K. (1981), S. 7-16; hier S. 9 mit Anm. 23 (auf S. 14): Nach HARMS und REINITZER „hat FRIEDRICH OHLY das Feld der Bedeutungskunde neu erschlossen und den Literaturhistoriker wieder sehen gelehrt, daß im Mittelalter (und darüber hinaus) Dinge und Natur nicht für sich, sondern als Träger einer zweiten Sinnebene und als Spiegel des sonst unsichtbaren Schöpfers zu sehen sind".

[52] Vgl. dazu FRIEDRICH HÄUSSERMANN, Einführung; in OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 31-50; hier S. 31: „Wie im Himmel, so hat der Heilige, gepriesen sei er, es auch auf der Erde gemacht, und alles ist ein Hinweis auf das Obere: Dieses Bekenntnis des *Sohar*-Autors (*Sohar* II 15 b) zum Unus Mundus, zu einer Einheitswelt, in der Mikrokosmos und Makrokosmos, Geist und Psyche, in einer geheimnisvollen Konjunktion verbunden sind, war auch der Glaubensgrund, auf dem die Alchemisten laborierten und spekulierten."

[53] Vgl. HANS GRUNSKY, *Jacob Boehme. Frommanns Klassiker der Philosophie* 34. Stuttgart 1956, S. 63-64. 260. 271. Neben dieser „naturbezogenen" Signaturenlehre gibt es nach GRUNSKY bei BÖHME (in dessen Werk *Mysterium magnum*) „gewissermaßen eine historische Signaturenlehre" (vgl. ebd., S. 53-54).

[54] Vgl. INGE JONSSON, *Swedenborgs korrespondenslära. With a summary in English. Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm studies in history of literature* 10. Stockholm, Göteborg, Uppsala (1969), S. 256. 258 zu Oetinger; S. 394-414: „Summary".

[55] In CHARLES BAUDELAIRE, *Sämtliche Werke / Briefe*. In acht Bänden. Hg. von FRIEDHELM KEMP und CLAUDE PICHOIS in Zusammenarbeit mit WOLFGANG DROST und ROBERT KOPP. Bd. 3: *Les Fleurs du*

spondentiarum ist eine Zusammenfassung von vielen Bildern, welche alle von Gott geordnet sind, daß sie nicht nur den inneren Zusammenhang und Harmonie der Dinge, sondern dabei die Endursachen auf das Sichtbare bezeichnen"[56], sagt er in der *Metaphysik*, und in dem kleinen Buch *Beurtheilungen der wichtigen Lehre von dem Zustand nach dem Tod* (1771) nennt er SWEDENBORG dabei ausdrücklich: „Die Scientia correspondentiarum ist von JAKOB BÖHME in *De signatura rerum* schon vor SWEDENBORG gelehrt worden, aus noch tieferen Gründen als ex vero et bono, nämlich aus den sieben Geistern, von welchen wir gegrüßt worden."[57]

In der *Metaphysik* trifft Oetinger noch eine begriffliche Unterscheidung zwischen „Theologia emblematica naturalis", die er mit der „Signatura rerum" gleichsetzt, einerseits und der „Theologia emblematica artificialis" andererseits. Die „Theologia emblematica artificialis" bedient sich der rhetorischen Technik der (in diesem Falle quantitativen) meiōsis[58] (eines Gegenstücks zur quantitativen auxēsis[59], der dilatatio) zum Zwecke der Zeitraffung: Wegen der Länge der erzählten Zeit, die vielfach ein Menschenleben übersteigt, muß die Erzählzeit[60] notwendigerweise ungleich kürzer sein. In der *Metaphysik* bemerkt Oetinger dazu, unter Rückgriff auf den locus classicus der natürlichen Theologie (Röm 1, 19. 20):

„Signatura rerum oder Theologia emblematica naturalis ist eine Wissenschaft, das Unsichtbare aus den sichtbaren Geschöpfen durch den Verstand zu ersehen und die ewige Kraft und Gottheit aus der Natur zu erblicken (Röm 1, 19. 20).[61] [. . .] Weil die Embleme nicht allezeit unsichtbare Dinge bedeuten, sondern auch Gemälde sind von anderen Dingen, [. . .] z. B. wenn man eine zusammenhängende Geschichte oder Umfang von langen Jahren in ein kurzes Denkbild bringt (Offb. 17, 9), so ist die Theologia emblematica insoweit von der Signatura rerum unterschieden. Man muß demnach einen Unterschied machen zwischen der Theologia emblematica naturalis et artificialis scripturae sacrae. Denn theologia emblematica naturalis ist gleichviel mit der Signatura rerum."[62]

Im Abschnitt „Von den Quellen der Sinnbilder"[63] seines *Emblematischen Wörterbuchs* greift Oetinger auf diese Unterscheidung zwischen ‚natürlichen' und ‚künstlichen', zeitraffenden Sinnbildern zurück:

Mal. Die Blumen des Bösen [Zweisprachige Ausgabe]. (Übersetzung der Briefe von GUIDO MEISTER. Übersetzung der Gedichte und Kommentar von FRIEDHELM KEMP.) (München 1975), S. 68 (französisches Original) bzw. S. 69 (deutsche Übersetzung). Vgl. dazu (FRIEDHELM KEMP, Anmerkungen zu den *Fleurs du Mal* [Registertitel],) ebd., S. 367–424; hier S. 371 (Literaturangaben). Vgl. dazu den wichtigen Artikel „Correspondances" bei HENRI MORIER, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique.* Paris 1961, S. 110–134.

56 OETINGER, *Metaphysik*, S. 18.

57 OETINGER, *Beurteilungen der wichtigen Lehre*, S. 57.

58 Vgl. LAUSBERG, *Handbuch* (Anm. 26), ([Bd.]I,) S. 145–146, § 259.

59 Vgl. LAUSBERG, ebd.

60 Vgl. zu diesen Begriffen GÜNTHER MÜLLER, *Erzählzeit und erzählte Zeit;* in FS, PAUL KLUCKHOHN und HERMANN FISCHER gewidmet zu ihrem 60. Geburtstag. Hg. von ihren Tübinger Schülern. Tübingen 1948, S. 195–212; ferner EBERHARD LÄMMERT, *Bauformen des Erzählens.* 5., unveränderte Aufl. (26.–35. Tsd.) Stuttgart 1972, S. 23 mit Anm. 12 auf S. 257–258; vgl. auch S. 32. 40. 211; dazu auch Anm. 49 (zu S. 101) auf S. 265. Vgl. auch ebd., S. 82–94: „Raffungsarten und Erzählweisen".

61 OETINGER, *Metaphysik*, S. 17.

62 OETINGER, *Metaphysik*, S. 18.

63 OETINGER, *Wörterbuch*, S. 427–433.

„Ja da die Sinnbilder der heiligen *Offenbarung* viel auf zukünftige Dinge zielen, so ist zu merken, daß Sinnbilder auch deßwegen da seyen, wenn ein gewisser Umfang von etlich 100 Jahren in ein kurzes Bild zusammen gefaßt wird, das Zukünftiges und Gegenwärtiges zugleich begreift, Offenb. 17 [, 7. 9 f.]. [...] Diß beschleußt einen großen Umfang von langen Zeiten, gegenwärtiger und künftiger, wie diß sehr deutlich von dem besten Ausleger BENGEL bestimmt ist."[64]

Gerade BENGEL hat sich im Zusammenhang mit seinen Studien zur Heilsökonomie mit dem Problem des zeitlichen Ablaufs der Heilsgeschichte befaßt. Erst am Ende der Zeiten, ja nach ewig langer Zeit, nicht vorzeitig, wird der in der *Bibel* vielfach verrätselte Heilsplan Gottes ‚ausgewickelt'[65] und voll zu erkennen sein. Gott selbst wird dann die gültige subscriptio zu den in der *Apokalypse* fragmentarisch lemmatisierten „Denkbildern" schreiben.[66] Im Artikel „Licht" des *Emblematischen Wörterbuchs* schließt sich Oetinger dieser Auffassung an: „Alle diese Fragen [Gottes an Hiob] werden erst in der letzten Zeit klar beantwortet werden, wenn der leichteste und schönste allen Menschen verständliche Verstand der wahren Naturlehre mit allen Emblematis [Emblematibus] wird kund werden, da wir uns jetzt mit den halbverstandenen Worten *heiliger Schrift* im Glauben begnügen sollen [...]"[67]

[64] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 431.

[65] Vgl. zu dieser auch bei Oetinger begegnenden Anschauung (OETINGER,) *Des Württembergischen Prälaten Friedrich Christoph Oetinger Selbstbiographie.* Hg. von JULIUS HAMBERGER. Mit einem Vorwort von GOTTHILF HEINRICH VON Schubert. Stuttgart 1845, S. 87: „[...] die Zeit ist eine eingewickelte Ewigkeit und die Ewigkeit eine ausgewickelte Zeit."

[66] Zur Vorstellung von Gott als Emblematiker vgl. PIEPMEIER, *Aporien*, S. 81–88 „Emblematik"; hier S. 83: „Von hierher nun ergibt sich das Eigene der Emblematik Oetingers, die nicht eine Emblematik als Kunstform ist. Denn Emblematiker ist nicht etwa er oder ein anderer Mensch, sondern Emblematiker ist bei ihm Gott, der Wirklichkeit als emblematische Wirklichkeit schafft, der Bedeutung in die Natur als Bild legte, als Offenbarung, und der in der *Heiligen Schrift* als Offenbarung den Text beigab." Richtig ist aber folgende Deutung: Gott ist für Oetinger der Archiemblematiker. Der Mensch, der selbst ein Bild Gottes ist, kann als Emblematiker ein Bild der Schöpfung schaffen, die Schöpfung bildlich nachschaffen. Hier ist die theosophische (böhmistische, alchemistische) Tradition vom Menschen als kleinem Gott zu bedenken, die sich auf Bibelstellen wie Ps 8, 6; 82, 6; Joh 10, 34. 35 beziehen kann. Vgl. JAKOB BÖHME, *Aurora* 18, § 39: „Denn ein ieder Mensch ist frey, und ist wie ein eigener GOtt [...]" Vgl. dazu R. BREYMAYER, *Neue Impulse zur Erforschung Philipp Matthäus Hahns, Oetingers und Schellings. Bibliographische und personengeschichtliche Ergänzungen zu Philipp Matthäus Hahns Tagebüchern;* in BWKG 80/81 (1980/1981), S. 299–316; hier S. 299–300: „Hahn und Leibniz: Der Mensch als ‚kleiner Gott'." Zur Alchemie vgl. R. BREYMAYER, *Friedrich Christoph Oetingers Theologia Emblematica;* in OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 10: „Die chemischen Prozesse im Reagenzglas sind Embleme des Schöpfungsgeschehens [...]"

[67] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 390–392; hier S. 391 f. Außer an BENGEL knüpft Oetinger hier auch an BÖHMES historische Signaturenlehre an. Vgl. zu dieser GRUNSKY, *Boehme*, S. 53–54: „Vorgänge und Epochen sind Signaturen, oder wie BÖHME in diesem Fall lieber sagt, ‚Figuren', in denen sich der ‚Geist', sei es der göttliche selbst, sei es dessen Vertreter in der äußeren Welt, gleichsam wie in Traumbildern ausformt, die ihren eigentlichen Sinn erst zu einer späteren Zeit, in der das Verborgene ausgereift ist, offenbaren. So ‚spielt' der ‚Geist Mosis', sofern er mit dem göttlichen Geist identisch ist, mit den Figuren der biblischen Geschichten, während Moses, dem ‚teuren Mann', noch – eine unzählige Male wiederholte Wendung – ‚der Deckel vor seinem Angesicht hanget', so

Wenn in der Pietismusforschung gelegentlich, nicht zuletzt seit dem Faksimile-Neudruck von Oetingers *Biblischem und Emblematischem Wörterbuch* durch den berühmten ukrainischen Slawisten DMITRIJ TSCHIŻEWSKIJ (1894–1977) im Jahre 1969, auch auf Oetingers Rezeption der Emblematik und auf deren Bedeutung für Oetingers Biblischen Realismus hingewiesen wurde, so ist andererseits festzustellen, daß dem Einfluß der Emblematik auf JOHANN ALBRECHT BENGEL noch wenig Beachtung geschenkt worden ist[68], obwohl doch gerade er lange Zeit und für weite Bereiche Oetingers großes Vorbild in exegetischen Dingen gewesen ist. Aus diesem Grunde und auch angesichts der zentralen Bedeutung der Johannes-*Offenbarung* für die Theologie des schwäbischen Pietismus im 18. und 19. Jahrhundert lohnt es sich, eine Stelle aus BENGELS apokalyptischem Hauptwerk *Erklärte Offenbarung Johannis und vielmehr Jesu Christi* (1740) ausführlich zu zitieren:

„Etliche deuten fast alles auf die sichtbare Dinge, und auf die Welt- und Kirchen-Geschichten: andere aber führen die Weissagung allermeist auf das unsichtbare. Dieses möchte man eine Theosophische und Philadelphische, oder doch pneumatische, und jenes eine Historische und emblematische Auslegung nennen. Beederley Auslegung thut oft in ihrer Art der Sache zu viel, und im übrigen zu wenig. [. . .] Aus dem Unsichtbaren entspringet sodenn auch das, was im Sichtbaren geschehen soll: aber wann es geschehen ist, so fleußt es wieder in das Unsichtbare hin. Also wird beedes recht wundersamer Weise in einander geflochten: und wir müssen lauterlich bey dem bleiben, was wir geschrieben vor uns finden. Das Unsichtbare ist weit edler und wichtiger: aber in das Sichtbare können wir Erden-Gäste uns leichter finden, und durch dieses steigen wir zu jenem auf. Alle Welt- und Kirchen-Geschichten dienen zu Beweisung aller Gewalt JEsu Christi auf Erden: aber seine Gewalt im Himmel begreiffet unvergleichlich vielmehr. Wer nun auf das eine oder auf das andere allein siehet, dem wird unsere Erörterung als seuchte [seicht] und sparsam vorkommen: wer aber, wo Johannes von unsichtbaren und himmlischen Dingen handelt, auch auf das unsichtbare achtet, und wiederum, wo Johannes auf das Sichtbare und Niedrige weiset, einfältiglich folget, der wird sich auf diesem Mittelweg in alles richtig finden können."[69]

daß er die wahre Bedeutung des Berichteten nicht zu erkennen vermag. Erst in BÖHMES Epoche ist der geschichtliche Augenblick gekommen, jene Figuren zu entziffern."

[68] Vgl. den marginalen Hinweis bei ERNST BENZ, *Schelling. Werden und Wirken seines Denkens. Albae Vigiliae,* N. F. 15. Zürich (1955), S. 37 dazu, daß nach BENGEL „der Lauf der Kirchengeschichte in dem Ablauf der Gestalten und Ereignisse der Johannes-*Apokalypse* emblematisch dargestellt ist". Vgl. ferner GÖTZ EBERHARD HÜBNER, *Von den geistigen Wurzeln der Heimat. Weiterführende Gedanken zu einem Gedicht aus J. A. Bengels Schorndorfer Lateinschulzeit;* in BWKG 79 (1979), S. 54–61; hier S. 56 mit Anm. 5–7, wo ein Hinweis des Verfassers aufgenommen wird. Ausführlicher zum Thema jetzt R. BREYMAYER, *‚Gnomon typusque vitae Christianae'. Zum emblematischen Hintergrund des ‚Gnomon'-Begriffs bei Heinrich Oraeus (1584–1646) und bei Johann Albrecht Bengel (1687–1752);* in BWKG 88 (1988). FS für GERHARD SCHÄFER. Im Auftrag des Vereins für württembergische Kirchengeschichte hg. von MARTIN BRECHT. Stuttgart [1989], S. 289–323.

[69] BENGEL, *Offenbarung.* Stuttgart 1740, S. 56–151: Einleitung; hier S. 64–65. Standort: UB Tübingen: Ga LIII 96. 8°. – Gerade in der frühen Schrift *Das wichtigste in der Kirchen-Historie* (1753), die BENGELS *Offenbarung* verpflichtet ist (vgl. die Zitate S. 15 und 38), berücksichtigt Oetinger die Emblematische Theologie: „In der H[eiligen]. *Offenbahrung* sind aus der Theologia Emblematica,

BENGEL steuert hier einen mittleren Kurs zwischen einer welt- und kirchengeschichtlichen („historischen") und „emblematischen" Deutung der Johannes-*Offenbarung* einerseits und einer schwärmerischen („pneumatischen", d. h. spiritualistischen) Auslegung andererseits, wobei er besonders an die auf JAKOB BÖHMES „theosophische" Interpretation[70] zurückgehende böhmistische und philadelphische[71] Tradition denkt, für die der schwärmerische Typus des Kirchengeschichtsbegriffs gilt, den GERHARD EBELING neben dem katholischen und dem reformatorischen Typus unterscheidet: „Diese Typen gehen zurück auf ein verschiedenes Verständnis dessen, was Kirche ist."[72] Zum ungeschichtlichen, letztlich auf eine

wir wollen nicht sagen, mystica, viele Benennungen genommen" (S. 5). „Wer muß nicht die göttliche Emblemata der H. *Offenbahrung* verehren?" (S. 31.) Da eine zu häufig vorgenommene und deswegen immer wieder vom Wirklichkeitsbezug absehende (pseudo),emblematische' Deutung den Literalsinn der *Heiligen Schrift* gefährden könnte - kein sprachliches Zeichen für eine Sache würde mehr als eigentlich genommen, es entstünde eine allzu große Nähe zur ‚mystischen' Allegorese -, bemerkt Oetinger: „Wir wollen aber mit Bedacht diese Benennungen aus der Theologia Emblematica sparsamlich gebrauchen, und die Sache so viel möglich, ohne allzuviele Emblemata vortragen" (S. 5). Vgl. S. 22, § 11. Zur Würdigung der „kurz gefaßten emblematischen Andeutungen" in der Johannes-*Offenbarung*, also der zeitraffenden Embleme, vgl. S. 38.

[70] In verschiedenen Werkausgaben werden BÖHME als „Theosoph" bezeichnet und seine Werke als „theosophisch" bzw. als „Theosophia". Vgl. nur die Ausgabe 1730 [Hg. JOHANN WILHELM UEBERFELD,] *THEOSOPHIA REVELATA. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hocherleuchteten Deutschen THEOSOPHI Jacob Böhmens* [. . .] Gedruckt im Jahre des ausgebornen grossen Heils 1730. [Bd. 1-14.] [Nebst] Vita, Register [und Supplement]. 1730-1731. Nachdruck u. d. T.: JACOB BÖHME, *Sämtliche Schriften.* Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden. Neu hg. von WILL-ERICH PEUCKERT. Stuttgart 1955-1961. Hier Bd. 5, Stuttgart 1960, Bl. [Bb 7]^{r} (nach S. 398) + S. 399-440: „INFORMATORIUM NOVISSIMORUM, oder Unterricht von den Letzten Zeiten [. . .] in zwey Theilen." - In dieser Schrift tritt BÖHMES spiritualistische Deutung der Johannes-*Offenbarung* klar zutage: „Apocalypsis, ist geistlich, und stecket im Mysterio" (S. 438, [§] 57). Vgl. speziell S. 107 [vielmehr 407], [§] 25 die spiritualistische Deutung Zions. Aus dem Spiritualismus ergibt sich eine ‚unhistorische' Einstellung BÖHMES: Er erwähnt S. 401, [§] 4 die Ermahnung, „in das rechte Zion einzugehen, nicht mit Wähnen der Historia, als hätten wir es ergriffen". BÖHME betont den Unterschied zwischen wahrem Glauben und bloß historischem Glauben. Vgl. dazu BÖHME, *Sämtliche Schriften,* Bd. 4. Stuttgart 1957, S. 88 (De incarnatione verbi, oder Von der Menschwerdung JEsu Christi, Th. 1, Cap. 11, [§] 8): „Denn das Wort Glauben ist nicht historisch, sondern es ist ein Nehmen aus GOttes Wesen, aus GOttes Wesen essen [. . .]" Ferner ebenda, S. 166 (De incarnatione verbi, oder Von der Menschwerdung JEsu Christi, Th. 2, Cap. 8, [§] 1): „Der historische Glaube ist ein Moder, der da als ein Füncklein glimmet, er muß angezündet werden. [. . .] Es muß Ernst seyn, denn die Historia erreichet nicht Christi Fleisch und Blut [. . .]" Vgl. dazu ERNST BENZ, *Ueber die Leiblichkeit des Geistigen. Zur Theologie der Leiblichkeit bei Jacob Boehme;* in *Mélanges offerts à Henry Corbin* édit. par SEYYED HOSSEIN NASR. Tehran [Teheran] 1977, S. 451-520; hier S. 502: „Der Glaube ist nicht ein Anerkennen einer historischen Wahrheit von Christus und seinem Versöhnungs- und Erlösungswerk, er ist nicht ein theoretisches Fürwahrhalten von kirchlich festgelegten Wahrheiten." BÖHME geht freilich nicht so weit, „stillschweigend den historischen Christus zu eliminieren", wie es „manche Mystiker" getan haben (HANS GRUNSKY, *Jacob Boehme.* Stuttgart 1956, S. 275-286: „Adam und Christus"; hier S. 282).

[71] Vgl. dazu M(ARTIN) SCHMIDT, *Philadelphia 1;* in RGG 5 (1961), S. 328-329. Die von BÖHMES Theosophie beeinflußte englische Mystikerin JANE LEADE geb. WARD (um 1623-1704) gründete 1694 eine philadelphische Sozietät (benannt nach Off 3, 7-13). Diese mystisch-spiritualistisch-chiliastische Gruppierung beeinflußte den Pietismus auf dem Festland stark, besonders dessen kirchenkritisch-separatistischen Flügel, den sogenannten ‚Radikalen Pietismus'. Vgl. Anm. 74.

[72] GERHARD EBELING, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte* 189. Tübingen 1947, S. 17.

‚unsichtbare Kirche' zielenden Kirchengeschichtsbegriff des Schwärmertums bemerkt EBELING Grundlegendes:

„Der entscheidende Punkt liegt in der spiritualisierenden Auflösung der Korrelation zwischen Kirche und Geschichtlichkeit der Offenbarung in Jesus Christus. Der schwärmerische Begriff der Kirche ist charakterisiert durch jeweilige Unmittelbarkeit zu Gott. Das bedeutet aber im Grunde Auflösung des Kirchenbegriffs überhaupt aus der Geschichtlichkeit in die wesenhafte Unsichtbarkeit. So handgreiflich sichtbar man auch in gewissen Ausprägungen des Schwärmertums die Kirche als Gemeinde der Heiligen darzustellen versuchen mag, - sie ermangelt des wesenhaften Bezuges zur Geschichte. Denn sie lebt im Grunde allein in der Vertikale der Metaphysik und nicht in der Horizontale der Geschichte. Darum wird Kirchengeschichte im positiven Sinn als Geschichte der wahren Kirche ein in sich unmöglicher Begriff. Kirchengeschichte gibt es letztlich nur im negativen Sinn als Darstellung eines Zerrbildes von Kirche. Von daher kann freilich das theologisch an der Geschichte an sich völlig uninteressierte Schwärmertum tatsächlich ein sehr reges Interesse an der Kirchengeschichte nehmen, nämlich ein polemisches und kritisches Interesse im Sinne einer historisch aufzudeckenden Destruktion des Kirchenbegriffs und damit der Kirchengeschichte als solcher. Der unerhörte Aufschwung, den die Beschäftigung mit der Kirchengeschichte genommen hat durch das moderne Denken, das doch in allen seinen Abstufungen eine radikale Form des Schwärmertums ist, geht auf diese Triebfeder zurück. An ihrem Ende steht die kritische Auflösung des Kirchenbegriffs."[73]

In der Tat reicht eine Entwicklungslinie vom mystischen Spiritualismus über den Radikalen Pietismus, der zum großen Teil philadelphischen Anschauungen verpflichtet ist[74], zum „mystischen Rationalismus"[75] und über diesen zur radikalen Kirchen- und Bibelkritik, für die exemplarisch der Name JOHANN CHRISTIAN EDELMANN (1698-1757) stehen mag - EDELMANN hat sich vom radikalpietistischen Mitarbeiter an der *Berleburger Bibel* zum radikalen Rationalisten und Bibelkritiker gewandelt: Die spiritualistische Bewegung, deren gemäßigte Ausformung darauf abzielt, dem Buchstaben der *Heiligen Schrift* Leben einzuhauchen[76], sucht in ihrer radikalen Gestalt dem Buchstaben der *Bibel* den Garaus zu machen.

[73] Ebd., S. 18.

[74] Vgl. HANS SCHNEIDER, *Der radikale Pietismus in der neueren Forschung;* in PuN 8 (1982): *Der radikale Pietismus,* S. 15-42; Fortsetzung ebenda 9 (1983), S. 117-151. Siehe hier 8 (1982), S. 37-42 über die „philadelphischen Vorstellungen, die große Teile des radikalen Pietismus prägten" (so S. 37); S. 38, Anm. 128: „Die Herkunft und Traditionskette der philadelphischen Motivkomplexe (z. B. allegorische Deutung der sieben Sendschreiben der *Apokalypse* auf ebenso viele Epochen der Kirchengeschichte, die in die eschatologische Erwartung der Zeit des Geistes einmündet, die Bruderliebe als Kennzeichen der zerstreuten Glieder der unsichtbaren Kirche etc.) sind noch wenig aufgehellt. Der böhmistische Traditionsstrang ist unübersehbar, doch reichen die Einzelmotive weit dahinter zurück, z. B. zu JOACHIM VON FIORE (so etwa die Rede von drei ‚Oeconomien')."

[75] Vgl. dazu OTTO F. BEST, *Noch einmal: Vernunft und Offenbarung. Überlegungen zu Lessings ‚Berührung' mit der Tradition des mystischen Rationalismus;* in *Lessing Yearbook* 12 (1980), S. 123-156.

[76] Vgl. dazu G(ERHARD). EBELING, *Geist und Buchstabe;* in RGG 2 (1958), S. 1290-1296. EBELING betont ebd., Sp. 1294 mit Recht die Notwendigkeit einer differenzierten Betrachtungsweise: „Im einzelnen überschneiden sich freilich die Begriffsnuancen und Problemschichten in sehr komplizierter Weise." Vgl. auch WALTHER KILLY, *Der veste Buchstab - gut gedeutet. 2. Korinther 3, 6 und die Dichter;* in *Charisma und Institution.* Hg. von TRUTZ RENDTORFF. Gütersloh 1985, S. 66-83.

Die spiritualistische Deutung setzt sich rascher über den Literalsinn des Schriftworts hinweg und neigt zur Allegorese, die besonderer Kenntnisse des Eingeweihten bedarf, weil mit dem Schriftwort etwas „anderes" gemeint ist, als der Wortlaut andeutet, etwas Abstraktes, Unanschauliches. Die Allegorese ist ‚kühler', distanzierter; die historisch-emblematische Deutung, von der BENGEL spricht, ist ‚erdhafter', ‚demokratischer', weniger elitär. Sie knüpft an die bei Oetinger vielzitierte „Weisheit auf der Gasse" (vgl. Spr 1, 20) an. Sie geht von der „Herunterlassung" (Kondeszendenz)[77] Gottes zu den Menschen in seinem Wort aus. Gott trägt in der emblematischen Rede in ‚realistischer' Weise der menschlichen Begrenztheit Rechnung: „Das Unsichtbare ist weit edler und wichtiger: aber in das Sichtbare können wir Erden-Gäste uns leichter finden."[78] Auf die Anknüpfung an das Sichtbare folgt die „Transgression auf das Himmlische"[79]: Irdisches und Himmlisches sind ineinander verflochten. Das durchaus reale Irdische wird durchsichtig auf eine höhere Realität hin, von der die *Heilige Schrift* als eine Art ‚Bergpredigt'[80] zeugt: Sie blickt teichoskopisch auf die irdischen Realitäten hinunter.

Nachdem in einem ersten Abschnitt ein Überblick über Geschichte und Grundzüge der Emblematik gegeben worden ist, soll in einem zweiten Durchgang einiges zu der besonderen Ausprägung der Emblematik im *Emblematischen Wörterbuch* Oetingers bemerkt werden.

[77] Vgl. Anm. 3.

[78] Vgl. zu diesem auf den schwäbisch-pietistischen Dorfpfarrer ANDREAS HARTMANN (1677–1729) zurückgehenden Begriff DIETER NARR, *Zur Stellung des Pietismus in der Volkskultur Württembergs;* in ders., *Studien zur Spätaufklärung im deutschen Südwesten.* Stuttgart 1979, S. 40–62; hier S. 54–55 mit Anm. 58–62. Vgl. ferner MARTIN SCHARFE, *Evangelische Andachtsbilder. Studien zu Intention und Funktion des Bildes in der Frömmigkeitsgeschichte vornehmlich des schwäbischen Raumes.* Mit 161 Abbildungen. *Veröffentlichungen des Staatlichen Amtes für Denkmalpflege Stuttgart,* Reihe C: *Volkskunde* 5. Stuttgart 1968. Zugl. Phil. Diss. Tübingen 1968. S. 242–245: „Allegorie, Transgression, Emblem"; hier S. 243–244 zur „Transgression auf das Himmlische". (Vgl. auch ebd., S. 245–252: „Emblematische Zyklen"; hier S. 248–249 zu „heute noch vorhandenen emblematischen Kirchenzyklen", z. B. in der Schloßkapelle in Stetten im Remstal.) Siehe auch ebd., S. 357–366: „Sach- und Motivregister"; hier S. 357, S. 2: „Applikation"; S. 359, S. 1: „Emblem" und S. 365, S. 1: „Transgression"; MARTIN SCHARFE, *Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus.* (Gütersloh 1980.) S. 97–102: „Transgression: Alles gebrochen wie im Wasser"; S. 122–125: „Hier Kalkulation statt Transgression, da geistliche Maschinenstürmerei."

[79] BENGEL, *Offenbarung,* S. 65, Vgl. Anm. 69.

[80] Vgl. [OETINGER,] *Anhang zu der THEORIA ELECTRICITATIS, von dem Einfluß derselben in die Chemie und Alchemie;* in DIVISCH, *Electricité,* S. 107–180; hier S. 107–108: „Die *heilige Schrift,* welche uns von dem höchsten Gipfel der Dinge herab sehen lehrt in die untersten Dinge, welche einander verdecken, gibt uns die Nachricht, daß die obere Wasser, als das subtilste unter den geschaffenen Wesen (weil es unsichtbar ist) von den untern Wassern abgeschieden worden." Vgl. Anm. 2. Vgl. auch Oetinger in OETINGER, *Leben und Briefe,* S. 557–570, [Briefauszug Nr.] 150–190: „Oetingers Briefe an den GRAFEN [LUDWIG FRIEDRICH] VON CASTELL vom Jahre 1748 [Briefauszüge erstellt von Pfarrer JOHANN ADAM OSIANDER]; hier S. 568 (aus Nr. 178): „genug, ich bin durch den Glauben in derjenigen Sphäre, worin ich mir die Natur einigermaßen einbilden kann, als sähe ich sie vom Berg herab."

Sind Oetinger lineare, diskursive, logisch „konsequente“[81] Gedankengänge auch in diesem Werk keineswegs fremd - er hat sich besonders mit der Logik von CROUSAZ[82] befaßt -, so dominiert hier doch das nicht-lineare, „laterale“[83], bildhaft-assoziative, „eidetische Denken“[84], wie es später für HÖLDERLINS Dichtung charakteristisch ist. Dem entspricht stilistisch die Häufigkeit der Parataxe (Nebenordnung) der Satzelemente, während sonst in systematisch angeordneten wissenschaftlichen Werken die Hypotaxe (Unterordnung) überwiegt.[85] Wenn PIERRE BERTAUX in der ersten Strophe von HÖLDERLINS Gedicht *Patmos* „bildtragende, nebeneinander gestellte Wortgruppen, wie die ohne Mörtel nebeneinander gestellten Steinblöcke einer Zyklopenmauer“[86] bemerkt und hinzufügt: „HÖLDERLIN weiß vom Mörtel der hypotaktisch organisierenden Satzkonstruktionen der Prosa keinen Gebrauch zu machen“[87], so gilt Ähnliches auch für Oetinger; für diesen wie für HÖLDERLIN ist neben griechisch-antikem auch der Einfluß des hebräischen Denkens zu beachten.[88] Oetinger ist kein Mann der scholastischen Distinktion; allzu subtile, allzu präzise Unterscheidungen sind ihm besonders jetzt im Alter suspekt, da man durch allzu große Verliebtheit ins Detail den Blick

[81] Vgl. PIERRE BERTAUX, *Friedrich Hölderlin. suhrkamp taschenbuch* 686. (Frankfurt am Main 1981), S. 384 über ‚folgerichtiges‘ Denken: „Ein solches Denken kann man wohl ebenso als logos, als lineares, als diskursives, als prosaisches, als konsequentes Denken bezeichnen - wobei zu bedenken ist, daß das Wort ‚konsequent‘ den Begriff der zeitlichen Sequenz, der Linearität in sich trägt.“

[82] Vgl. OETINGER, *Wörterbuch*, S. 427: „Siehe in CRUSAZ [CROUSAZ] *Logic Rapports de Diversité* entgegen dem Rapport de Conformité.“

[83] Zu diesem ‚Querdenken‘ vgl. EDWARD DEBONO, *Serious Creativity. Using the Power of Lateral Thinking to Create New Ideas.* New York, N. Y. (1992).

[84] Vgl. BERTAUX, *Hölderlin*, S. 384-389: „Eidetisches, nichtlineares Denken“; hier S. 384: „Dem linearen oder linearisierten Denken steht das von HÖLDERLIN exemplarisch vertretene ‚poetische‘ Denken gegenüber, das ich als eidetisches Denken bezeichnen möchte: das Denken in Bildern.“ Ein Beispiel für das in Emblembüchern schon seit dem allerersten des ANDREA ALCIATO verwendete Bildmotiv „Ulmbaum und Rebe“ bietet HÖLDERLINS Gedicht „Die Muße“ aus dem Jahre 1797: „[. . .] ich steh im friedlichen Felde | Wie ein liebender Ulmbaum da, und wie Reben und Trauben | Schlingen sich rund um mich die süßen Spiele des Lebens“ (V. 10-12; HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe*, Bd. 1. Stuttgart 1946, S. 236; dazu FRIEDRICH BEISSNER ebd., S. 549 ohne Berücksichtigung der emblematischen Sondertradition). Zu Oetingers Verwendung des Motivs „Ulmbaum und Rebe“ unter Rückgriff auf die Emblematik (z. B. in OETINGER, *Wörterbuch*, S. 380: „Ulmen, welche die Trauben unterstützen, d. i. welche dienen, den Glaubigen zu ihren Absichten zu helfen“) vgl. R. BREYMAYER in OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 1-30, hier S. 5 mit Anm. 45-52 auf S. 16 f.; dazu S. 26.

[85] Vgl. dazu THEODOR W[IESENGRUND-]ADORNO, *Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins;* in THEODOR W. ADORNO, *Noten zur Literatur* 3. Frankfurt am Main 1965, S. 156-209; ferner BERTAUX, *Hölderlin*, S. 389 und S. 390-400: „Parataktisches Dichten“.

[86] BERTAUX, ebd., S. 392.

[87] BERTAUX, ebd., S. 392.

[88] Vgl. für HÖLDERLIN die Ausführungen von BERTAUX, ebd., S. 393-396; hier besonders S. 396: „Die parataktische ‚harte Fügung‘, in der manche ein pathologisches Zeichen sehen wollen, entspricht also bei HÖLDERLIN einer sehr frühen, methodischen und eingehenden Reflexion über die Sprache, die nicht nur vom Griechischen, sondern auch vom Hebräischen, vom ‚Orientalischen‘, wie er später sagen wird, ausgeht, mit dieser Bezeichnung das Altgriechische und das Hebräische zusammenfassend.“

aufs Ganze verlieren kann.[89] Er ist auch von seiner naturwissenschaftlichen Praxis her ein Mann alchemistischer Kombinationskunst: „[. . .] ein Weiser nuzet alles; auch das Giftigste weiß er zu corrigiren, und das Conträrste zu combinieren."[90] Heterogene Elemente werden in oft unsystematischer, additiver Weise zu mosaikartigen Bildkomplexen montiert. Diese Art musivischer Komposition, Montage und Collage, zu der in anderen Werken Oetingers oft die Cento-Technik (nach dem lateinischen Wort „cento", „Flicklappen" benannt), die flickteppichartige Zusammenfügung von Zitaten hinzutritt[91], erinnert an die kunsthandwerkliche Mosaik- und Intarsienarbeit als einen der Ursprünge der Emblematik. Eines ihrer literarischen Vorbilder hat diese Reihung gewiß in den „Katenen", den seit dem 6. Jahrhundert verbreiteten kettenartigen Aneinanderreihungen älterer Erklärungen der Kirchenväter zu biblischen Texten. Die Reihung erinnert aber auch zum einen speziell an die Verwurzelung von Oetingers Denken in der Topik, einer rhetorischen Disziplin, die sich mit der Auffindung, Anordnung und Auflistung von Argumenten befaßt und deren gängigste in konventionellen, von der „gesellschaftlichen Einbildungskraft" geprägten Katalogen von „loci communes" („Gemeinplätzen") zusammenfaßt[92], und zum andern generell an Oetingers Vorliebe für Sammlung, Anhäufung und Auflistung der verschiedensten Materien, für Schatzkammern, Magazine (promptuaria) und Inventare, eine Vorliebe, die ihre Entsprechung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, besonders in der Zeit des Barock hat, eine Neigung, die heute im Zeitalter der Datenbanken („Informationsspeicher") wieder aktuell wird.[93]

Ein erster großer Abschnitt des *Emblematischen Wörterbuchs,* der stark die Hälfte (S. 378–411) des Werkchens umfaßt, enthält 39 alphabetisch angeordnete Stichwörter (z. B. S. 379: „Adler") bzw. Stichwortreihen (z. B. S. 406 f.: „Wol-

[89] Vgl. z. B. OETINGER, *Wörterbuch,* S. 161 f.: „Gnade, Charis"; hier S. 161: „Ich liebe die geometrische Accuratesse, aber nicht die Ueberdeutlichkeit, den [!] sie thut Schaden." Dieser Ruf des 74jährigen Prälaten zur Selbstbeschränkung des Forschers ist auch von Altersweisheit geprägt.

[90] Oetinger in OETINGER, *Leben und Briefe,* S. 557–570, [Briefauszug Nr.] 150–190: „Oetingers Briefe an den GRAFEN [LUDWIG FRIEDRICH] VON CASTELL vom Jahre 1748" [Briefauszüge erstellt von Pfarrer JOHANN ADAM OSIANDER]; hier S. 559 (aus Nr. 154).

[91] Vgl. zu mehreren der genannten Stilelemente den geistreichen Essay „Die Kunst als Bastelei" von UMBERTO ECO; in UMBERTO ECO, *Über Gott und die Welt. Essays und Glossen.* Aus dem Italienischen von BURKHART KROEBER (5. Aufl. München, Wien 1986), S. 29–31; hier S. 29 zum „Einsatz der visuellen Kommunikationsmittel" („Das Mittelalter ist eine Zivilisation der Schau, in der die Kathedrale als großes steinernes Buch fungiert)", zur „Kompositions- und Collage-Arbeit", über „die verbalen Geflechte aus vielfältigen Zitaten, die an POUND und SANGUINETI erinnern".

[92] Vgl. LOTHAR BORNSCHEUER, *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft.* (Frankfurt am Main 1976.) Zugl. Habilitationsschrift der Phil. Fak. der Univ. Münster (Westfalen).

[93] Vgl. ECO, *Über Gott,* S. 30 über „die große Vorliebe [des Mittelalters] für Kollektionen und Inventare, die sich besonders handgreiflich in den Schatzkammern niederschlug [. . .]", über die fehlende Unterscheidung „zwischen Handwerk und Kunst"; S. 31 das epochenvergleichende Resümee: „Nicht systematische, sondern additive und zusammengebastelte Kunst ist die unsere wie die des Mittelalters [. . .] Und der scheinbare Byzantinismus, die wilde Lust am Sammeln, Auflisten, Anhäufen der verschiedensten Dinge entspringt dem Bedürfnis, die Überreste einer früheren Welt zu sichten und neuzubewerten [. . .]" Für Oetinger ist es „die Philosophie der Alten", die es wiederzubeleben gilt.

cken, Dünste, Regen, Schnee"). Die alphabetische Anordnung ist zwar an den Anfangsbuchstaben der deutschen Stichwörter ausgerichtet und wegen dieser Abhängigkeit von den Graphemen einer Einzelsprache, semantisch gesehen, zufällig, ‚arbiträr'[94] (wie z. B. die Reihenfolge „Königreich GOttes" / „Kräuter" zeigt); die Arbitrarität wird dadurch gemindert, daß bei der Auswahl und Gruppierung der Stichwörter auch bildhafte Assoziation mitwirken mag, die einen sachlichen Zusammenhang andeuten kann, wie er in der Folge der drei Stichwörter „Aeste - Bäume - Blätter" (S. 378-381) evoziert wird. Auch ist die alphabetische Anordnung wenigstens konventionell, während die übrigen Abschnitte in Form und Inhalt eigenwillig angeordnet sind. Ihr Einschubs-, Anhangs- oder Nachtragscharakter gibt Oetingers Opusculum einen unfertigen, skizzenhaften[95], fragmentarischen, positiv gesprochen, einen offenen Charakter. Dieser entspricht der ungewöhnlichen Fähigkeit des schwäbischen Polyhistors, periskopisch in die verschiedensten Richtungen Ausschau zu halten, allbeweglich gleich den vier Rädern in der Vision des Propheten Hesekiel (vgl. Hes 1, 18: „ihre Felgen waren voller Augen um und um"), einer Fähigkeit, die heterogensten Wissensgebiete miteinander zu verbinden und in wahrhaft merkurialischer, ‚hermesischer' Weise (einer „hermetischen" im Sinne THOMAS MANNS[96]) zu vermitteln.

Zunächst fällt auf, daß als Stichwörter des *Emblematischen Wörterbuchs* fast ausschließlich Konkreta auftreten, während im *Biblischen Wörterbuch* neben Konkreta massenweise Abstrakta stehen. Das verwundert nicht, soll doch das Emblem etwas Unsichtbares, eine geistige Wesenheit sinnfällig, konkret faßbar, machen. Die „Haupt-Fehler" (S. 383) sind sehr konkret als in die Augen fallende Gebrechen verstanden: „Höckericht seyn die Geitzige, welche ihren Reichthum als einen Höcker auf dem Rucken tragen, und nie froh seyn, wenn sie mehr und

[94] Vgl. zu dem von dem Linguisten FERDINAND DE SAUSSURE grundsätzlich betonten arbiträren Charakter des sprachlichen Zeichens DAGMAR VERA SCHRADE, *Arbitrarität und Linearität. Beiträge zu einer Rekonstruktion des authentischen Cours de linguistique générale von F. de Saussure sowie Überlegungen zu den wissenschaftsgeschichtlichen Implikationen einer solchen Rekonstruktion.* Phil. Diss. Freiburg (Breisgau) 1989. Vgl. auch HANS HELMUT CHRISTMANN, *Arbitrarität und Nicht-Abitrarität im Widerstreit. Zur Geschichte der Auffassung von sprachlichen Zeichen.* Berlin 1985.

[95] Vgl. PAUL WESCHER, *La prima idea. Die Entwicklung der Ölskizze von Tintoretto bis Picasso.* München 1960.

[96] Vgl. dazu WALTER JENS, *Der Gott der Diebe und sein Dichter. Ein Versuch über Thomas Manns Verhältnis zur Antike.* OTTO WEINREICH zum 70. Geburtstag in Dankbarkeit und Verehrung; in *Antike und Abendland* 5 (1956), S. 139-153; hier bes. S. 144 f.: „In der Tat ist Hermes die eigentliche - wenn auch unsichtbare - Zentralgestalt des ‚Zauberberg' ... einmal scherzhaft als Mercurius apostrophiert, einmal im Gewand des Psychopompos, ein andermal in orientalisch-hellenistischer Verkleidung, Theut oder Trismegistos genannt, als Herr des Geistes und der Bildung [...]" Vgl. auch HANS-BERNHARD MOELLER, *Thomas Manns venezianische Götterkunde, Plastik und Zeitlosigkeit;* in DVLG 40 (1966), S. 184-205; hier bes. S. 186-195 zu Hermes. Siehe vor allem S. 195: „Im Abschnitt ‚Als Soldat und brav', Kapitel VI des ‚Zauberbergs', erwägten Castorp und Naphta das Wort ‚hermetisch', das für MANN, unbeschadet der okkultischen Zutaten seitens der mittelalterlichen Alchimie, mit ‚Hermes' konvergiert." Siehe jetzt auch GERALD GILLESPIE, *The Ways of Hermes in the Works of Thomas Mann;* in *Sinn und Symbol.* Festschrift für JOSEPH P. STRELKA zum 60. Geburtstag. Hg. von KARL KONRAD POLHEIM. Bern, Frankfurt am Main, New York, Paris (1987), S. 371-385.

mehr zusammen scharren" (S. 383). „Königreich GOttes" (S. 386 f.) versteht sich nicht als Abstraktum im Sinne von ‚königliches Staatswesen Gottes'. Unter dem Stichwort „Königreich GOttes" wendet sich Oetinger vielmehr gerade gegen eine Hermeneutik, die konkrete Aussagen der Johannes-*Apokalypse* über den Herrschaftsbereich Gottes als verblümte, d. h. als uneigentliche, die ‚flores' der Rhetorik (hier im Sinne von rhetorischen ‚Tropen') verwendende Rede auffaßt: „Wer [. . .] auch die klare Dinge z. E. die Edelsteine der Stadt GOttes, die Mauren, die Figur der Stadt, das Holz des Lebens auch nur verblümt nehmen will, der mag zusehen, wie er einmal vor dem Licht JEsu bestehen wird" (S. 386 f.). „Tod und Fluch" (S. 403 f.) scheint zunächst etwas Abstraktes zu bedeuten. Aber wie beim hebräischen Wort bĕrākāh, „Segen"[97], das sehr handfest gebraucht sein kann[98] - die Kirchenliedverse „Lobe den Herren, der deinen Stand sichtbar gesegnet, der aus dem Himmel mit Strömen der Liebe geregnet"[99] des reformierten Pietisten JOACHIM NEANDER (1650-1680) verdeutlichen diese leibhaftige Auffassung des Segens -, so sind für Oetinger auch Tod[100] und Fluch[101] physisch sichtbare Gewalten, die wie ätzende Chemikalien - Oetinger ist praktizierender Alchemist - ihr Zerstörungswerk ausführen:

[97] Vgl. C[ARL] A[LBERT] KELLER, [Artikel] ברך brk pi. segnen (I-III); in THAT 1 (1971), S. 353-367; G. WEHMEIER, [Artikel] ברך brk pi. segnen (IV-V); ebd., S. 367-376. Siehe ferner (J[OSEF]) SCHARBERT, [Artikel] ברכה ברך, [brk bĕrākāh] in ThWAT 1 (1973), S. 808-841.

[98] Nach SCHARBERT in ThWAT 1 (1973), S. 831 f. „bringt Abigail in 1 Sam 25, 27 für David einen ‚Segen' in Form von Speisen, sie bringt ein ‚Begrüßungsgeschenk'. [. . .] So ist auch der ‚Segen', den Elisa von Naaman oder Esau von Jakob annehmen soll (2 Kön 5, 15; Gen 33, 11), sehr handfest; er besteht aus Silber und Kleidern bzw. aus Vieh." Vgl. auch zur Beziehung der Wendung „b^{e}rūk jhwh" „auf eine Person [. . .], die durch JHWH in besonderer Weise mit Wohlwollen bedacht wurde, das sich im Erfolg und Wohlstand manifestiert" (ebd., S. 818). Sehr anschaulich ist auch die Aussage Sir 39, 22: Nach ihr „‚strömt' der Segen Gottes ‚überreichlich wie der Nil' über die ganze Schöpfung aus" (ebd. S. 830). Vgl. auch C. A. KELLER in THAT 1 (1971), S. 357 zu bārūk als auf Gott bezogenen „Ausruf der Dankbarkeit und der Bewunderung": „In allen Fällen handelt es sich um bārūk-Erklärung Gottes aufgrund des konkreten Erweises seiner Macht." Vgl. ferner ebd., S. 365 über das „dinghafte Segensverständnis" in Gen 27, 35 f., „Die als ‚b^{e}rākā' bezeichneten Menschen sind [. . ..] verkörpertes Segenswort, ‚durch welches' man anderen und sich selber ‚bārūk' sagt" (ebd., S. 367). Zum Rühmen der „Größe Gottes, veranschaulicht an der konkreten Tat" durch Lobsprüche, die mit bārūk gebildet sind, vgl. WEHMEIER ebd., S. 374 f.

[99] JOACHIM NEANDER, „Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren" (EG 317, Strophe 4, Vers 1 f.)

[100] Diese Veranschaulichung des Todes bei Oetinger verdankt sich offensichtlich viel weniger dem alttestamentlichen Vorbild (über „die spärlichen Ansätze" dazu siehe G[ILLIS] GERLEMAN, [Artikel] מות mūt sterben; in THAT 1, 1971, S. 893 bis 897; hier S. 896) als der Anknüpfung an spätere physiologische Traditionen.

[101] Vgl. C[ARL] A[LBERT] KELLER, [Artikel] ארר 'rr verfluchen; in THAT 1 (1971), S. 236-240; hier S. 237 über die „semantische Opposition" von 'rr ‚verfluchen = mit Unheil belegen' zu brk ‚segnen'. Über den Verfluchten ('ārūr) sagt KELLER ebd., S. 238: „Ein 'ārūr gleicht nach Jer 17, 5 f. einem elenden, mühsam in der Steppe um eine kärgliche Existenz kämpfenden Dornstrauch, und nach Jer 20, 14-16 einer trostlos verwüsteten Stadt. [. . .] Man kann auch Tiere und Gegenstände als 'ārūr bezeichnen: die Schlange (Gen 3, 14), den Erdboden (Gen 3, 17), einen Tag (Jer 20, 14; vgl. Hi 3, 8), den ‚Zorn' eines Mannes (um ihn nicht direkt zu treffen, Gen 49, 7)."

„Das Gift, scharfe Verzehrung, Brand, Pestilenz, wird mit mancherlei Namen im Ebräischen benennt, und diese Namen führen auch schon Sinnbilder in sich. Chamat bedeutet GOttes schäumenden Zorn, Rosch Gift, Caschaph Zauberwerk, Luhat Corrosives Feuer, Kaeteph und Daebher nach 5. Mos 32, 24 Pestilenz. Von allem diesem ist der fressende Löwe, der von Simson erwürgt worden, ein Sinnbild" (S. 403). Christus als Heil der Natur ist der Antitypos des Simson; Oetinger nennt Christus „den himmlischen Simson" (S. 403).

Nun stellt sich die Frage: Haben diese 39 Wortartikel überhaupt noch etwas mit der idealtypischen Emblematik und deren dreiteiligen Emblemen zu tun? Handelt es sich hier nicht um eine originelle Umgestaltung einzelner restlicher Elemente der weit zurückliegenden barocken Emblematik durch Oetinger? Wer sich lange mit Oetinger beschäftigt hat, weiß, daß Oetingers Originalität kaum in der Erfindung neuer Begriffe und Gattungen, sondern in der eigenwilligen Verknüpfung vorhandener Begriffe und der Gattungsmischung besteht, und ist deshalb bei der Annahme grundlegender Neuerungen durch Oetinger vorsichtig. Grundsätzlich muß man bei der Analyse auch die synchrone und die diachrone Dimension, den ‚Phänotyp' und den ‚Genotyp' unterscheiden. Gerade bei einer Historisch-kritischen Edition, wie sie nun für das *Biblische und Emblematische Wörterbuch* vorgelegt wird, darf keine Blickverengung in der Weise eintreten, daß man treuherzig-naiv nur das beim ersten Augenschein Sichtbare, sozusagen die Oberfläche, berücksichtigt. Zu der werkimmanenten Interpretation muß in einer Art Schichtenanalyse die Betrachtung der Werkgeschichte hinzukommen[102]; außer den für das Werk herangezogenen und umgestalteten Quellen müssen bei der Werkanalyse auch die aktuelle Situation und der aktuelle Kontext des vollendeten Werks gewürdigt werden. Es dürfen und müssen aus anderen Texten Informationen geschöpft werden, die zu einem genauen Verständnis von Absicht, Entstehung und Wirkung des Werks beitragen können.

[102] Aus der bei einer Historisch-kritischen Edition vorrangigen und besonders schwierigen Aufgabe des Verfassers, historisch-kritisch den durchaus nicht selbstverständlichen Zusammenhang von Oetingers Theologia Emblematica mit traditioneller Emblematik aufzuzeigen, ergibt sich notwendigerweise eine stärkere Akzentuierung von Oetingers Anknüpfung an die Tradition. Anders sind Perspektive und Intention bei SCHOBERTH, *Geschöpflichkeit*, S. 115-166: „Emblematische Theologie: die Wahrnehmung des Lebens in seiner Leibhaftigkeit", hier bes. S. 115-128: „Theologia emblematica". SCHOBERTHS systematisch-theologisches Interesse führt zur Betonung einer ‚Eigenständigkeit' (vgl. ebd., S. 117, Anm. 312 zu S. 116) und „Souveränität" (ebd., S. 116, Anm. 310) Oetingers, die andererseits nicht genügend dem in der Sturm-und-Drang-Zeit gängigen Bestreben der Autoren Rechnung trägt, ihre Quellen zu verwischen. (Für diese nicht gekennzeichnete Übernahme ist die von uns anschließend erwähnte Ausbeutung der anonymen Schrift *Anatomia et physiognomia simplicium* des JOHANN GUDRIO ein schönes Beispiel.) Zu Recht kritisiert SCHOBERTH, S. 40, Anm. 51 die „Unschärfe des Ausdrucks ‚Biblizismus'". Der Nachweis, daß das von KARL BARTH verwendete Reizwort „Biblizist" zu Mißverständnissen führen kann, ist SCHOBERTH allerdings gelungen, wenn auch S. 116, Anm. 310 nur unfreiwillig: SCHOBERTH schreibt mir dort irrtümlich die „Fiktion" zu, „daß von (echtem) Biblizismus nur gesprochen werden könne, wenn ausschließlich die Bibel und nichts anderes in die Auslegung eingehe". Ich leugne ja gerade die Möglichkeit einer solchen ‚nur biblischen' Exegese, wenn ich (in OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 5 mit Anm. 54 auf S. 17) KARL BARTH zustimmend zitiere: „Noch gar kein Schrifterklärer hat jemals ganz und gar nur die *Schrift* reden lassen. Das hat auch ein Biblizist wie J[OHANN] T[OBIAS] BECK notorisch nicht getan [. . .]"

So wäre es verfehlt, den Artikel „Kräuter" (S. 387–390) in Oetingers *Emblematischem Wörterbuch,* der keinerlei Hinweis auf eine Vorlage enthält, als eigenschöpferische Leistung Oetingers aufzufassen. Der Verfasser kann erstmals zeigen, daß folgendes pharmakognostische Werk des Stuttgarter Hofapothekers JOHANN GUDRIO (JEAN GOUDRION) aus Tours (gest. 1660) Oetingers Quelle darstellt:

ANATOMIA ET PHYSIOGNO- | MIA SIMPLICIUM, | Das ist: | Zween Tractat von der | Signatura aller Erdgewächsen/ | was man nemlich auß jhrem Geruch/ | Geschmack vnd anderer jhrer Form | vnd Gestalt/ | vnd jhnen judi- | ciren soll. | [Vignette: Pelikan mit Jungen] | Nürnberg/ | In Verlegung Wolffgang Endters [Verlag von Wolfgang Endter]. || M. DC. XLVII. [1647.] 152 S. (S. [2] leer) + [XXI] S. + [III] Leerseiten. 8°.[103]

Es wäre auch verfehlt, den Zusammenhang des *Emblematischen Wörterbuchs* mit der Gattung des dreiteiligen Emblems zu leugnen. Das wird an einem Beispiel deutlich, das Oetinger in dem Abschnitt „Von den Quellen der Sinnbilder" (S. 427–433) verwendet: „Die Treue einer Mutter, die viel Mühe hat mit der Auferziehung ihrer Kinder, wird kurz und leicht vorgestellt, wenn kleine Hünlein der alten Henne über den Hals und Rucken laufen; da heißt es dann: Dulce pati, es ist süß diß zu leiden" (S. 429). Bereits im Jahre 1757 greift Oetinger in einem Brief an LUDWIG FRIEDRICH GRAF ZU CASTELL-REHWEILER zu einer ähnlichen Fassung des Beispiels: „Sie sind froh, daß Sie kein Geistlicher werden. Was sagt aber die Liebe? Dulce pati (es ist süß, zu dulden), wenn die unverständigen Kichlein auf einer Henne herumspringen."[104] Oetinger spielt hier deutlich auf ein Emblem an: „Dulce pati" ist offensichtlich das Lemma, das zunächst rätselhaft, paradox bleibt: Wie kann Leiden süß sein? Es handelt sich hier um die rhetorische Figur des Oxymoron (vergleichbar der „schwarzen Milch der Frühe" bei PAUL CELAN[105]), speziell um den Motivkomplex des Bittersüßen (griechisch glykypikron)[106], der in der erotischen Dichtung eine große Rolle spielt: Bittersüß ist der Widerstreit der Gefühle des Liebenden, diese Gefühle sind in ihrer Widersprüch-

[103] Standort: Bibliothek des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg: Nw. 2003, °. 8°.

[104] Oetingers Briefe an den GRAFEN [LUDWIG FRIEDRICH] VON CASTELL vom Jahr 1757; in OETINGER, *Leben und Briefe,* S. 613–618; hier S. 616, Nr. 409.

[105] Vgl. PAUL CELAN, *Gesammelte Werke* in fünf Bänden. (Hg. von BEDA ALLEMANN und STEFAN REICHERT unter Mitwirkung von RUDOLF BÜCHER.) Bd. 1: *Gedichte I.* (Frankfurt am Main 1983.) S. 39–42: Todesfuge; hier S. 41, v. 1: „Schwarze Milch der Frühe wir trinken sie abends." Vgl. den gleichlautenden ersten Vers der späteren Fassung ebd., Bd. 3: *Gedichte III. Prosa. Reden.* (Frankfurt am Main 1983.) S. 61–64: Todesfuge; hier S. 63, v. 1. Zum Oxymoron vgl. OETINGER, *Wörterbuch,* S. 428: „wie in der Oratorie [Rhetorik] das Oxymoron."

[106] Vgl. HORST RÜDIGER, *Sappho. Ihr Ruf und Ruhm bei der Nachwelt. Das Erbe der Alten. Schriften über Wesen und Wirkung der Antike,* Reihe 2, Heft 21. Leipzig 1933, S. 32–33: „Die Anwendung des Sapphowortes ‚bittersüß'", dazu die Anm. 4 zu S. 32 (auf S. 175) und die Anm. 1–11 zu S. 33 (auf S. 175–176). Vgl. S. 32 zur „Verbindung ‚bittersüß' als Eigenschaft der Liebe. SAPPHO brauchte das Wort für den Eros". Die von PETRARCA „inaugurierte lateinische und deutsche Liebeslyrik der Reformations- und Barockzeit hetzte den schönen Sinn zu Tode". Vgl. auch PETER M. HENKEL, *Untersuchungen zur Topik der Liebesdichtung.* Phil. Diss. Innsbruck 1956; FREDERICO HINDERMANN, *Bilder der Liebesdichtung. Beiträge zu einer historischen Topik.* Phil. Diss. Zürich 1963.

lichkeit rätselvoll: „Odi et amo, quare id faciam, fortasse requiris“[107], besingt CATULL die auf Antwort drängende Frage des Zuhörers. In Oetingers Emblem fehlt zwar die pictura, doch wird sie verbal umschrieben und vor dem geistigen Auge des Lesers evoziert[108]; eine solche literarische Anwendung gehört zu den häufig zu beobachtenden Wirkungen der Emblematik. Was beim Emblem in der Form eines Epigramms zum Bild hinzugefügt würde und die Ausdeutung des im Lemma gestellten Rätsels brächte, die Gedanken zur Treue einer Mutter, die viel Mühe hat mit der Auferziehung ihrer Kinder, aber auch - dies wird stillschweigend vorausgesetzt - viel Freude an der süßen Last, dem dulce onus, das wird hier bei Oetinger gleich zu Anfang genannt. Er geht hier nicht vom fertigen Emblem aus, sondern zeichnet den Weg vom Sujet, der Idee des Künstlers, bis zu dessen Verwirklichung in der mit Lemma und Epigramm versehenen pictura. Es ist anzunehmen, daß Oetinger auf ein dreiteiliges Emblem aus einem Emblembuch zurückgreift. Eine mit Oetingers Ausführungen übereinstimmende Vorlage hat sich bisher nicht ermitteln lassen; doch lassen sich zwei Embleme nachweisen, die jeweils wesentliche Elemente mit Oetingers mutmaßlicher Vorlage gemeinsam haben:

1. Ein 1597 erschienenes von JOACHIM CAMERARIUS verfaßtes Emblembuch enthält ein Emblem, das ein ähnliches Motto und eine ähnliche pictura hat. Es trägt den Titel

SYMBOLORVM | & [et] EMBLEMATVM EX VO- | LATILIBVS ET INSECTIS | DESVMTORVM | CENTVRIA TERTIA | COLLECTA | A | IOACHIMO CAMERARIO | MEDICO NORIMBERG[ENSE]. | IN QVA MVLTAE RARIORES | PROPRIETATES AC HISTORIAE | ET SENTENTIAE MEMORA- | BILES EXPONVNTVR | AN[NO]: SALVT[IS]. M.D.XCVI. [1596.] Der Kolophon Bl. [Dd 4]^{r} lautet: NORIBERGAE [in Nürnberg] EXCVDEBAT PAV- | LVS KAVFMANN. | ANNO | M. D. XCVII. [1597.][109]

Auf Seite 52 findet sich beim 52. Emblem das Lemma „DVLCE ET | DECORVM EST“. Die pictura zeigt ein Huhn, das seine Küken vor einem herabsto-

[107] CATULL, *Carmen* 85, V. 1. Der (V. 2) auf den Hexameter folgende Pentameter des Distichons lautet: „Nescio, sed fieri sentio et excrucior.“ Vgl. dazu J. DAVID BISHOP, *Catullus 85. Structure, Hellenistic Parallels, and the Topos;* in *Latomus* 30 (1971), S. 633-642.

[108] Vgl. dazu umfassend INGEBORG ACKERMANN, *‚Geistige Copie der Welt‘ und ‚wirkliche Wirklichkeit‘. Zu B[arthold] H[inrich] Brockes und Adalbert Stifter;* in *Emblem und Emblematikrezeption. Vergleichende Studien zur Wirkungsgeschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert.* Darmstadt 1978, S. 436-501; hier besonders S. 438: „Um Mißverständnisse auszuschließen, sei der Begriff des poetischen Emblems definiert als anwendbar auf Texte, deren ‚pictura‘ nicht ikonographisch, sondern nur sprachlich - mehr oder weniger ausführlich oder auch nur evokativ in knapper Nennung - vermittelt wird.“ ACKERMANN spricht ebd., S. 460, von „nachikonographischer Emblematik“.

[109] Siehe den Nachdruck dieser *Centuria III* des mehrteiligen, in Nürnberg 1590 bis 1604 erschienenen Werks *Symbola et Emblemata;* in JOACHIM CAMERARIUS, *Symbola et emblemata* (Nürnberg 1590 bis 1604). Mit Einführung und Registern hg. von WOLFGANG HARMS und ULLA-BRITTA KUECHEN. Teil 1: *Centuria I* (1590), *Centuria II* (1595), *Centuria III* (1596). *Naturalis Historia Bibliae. Schriften zur biblischen Naturkunde des 16.-18. Jahrhunderts.* In Verbindung mit dem Deutschen Bibel-Archiv in Hamburg hg. von Heimo Reinitzer, Bd. 2/1. Graz/Austria 1986.

ßenden Raubvogel mit seinen Flügeln schützt; das dazugehörige Epigramm lautet:

Gallina ut timidos defendit provida pullos,
Sic populum auxilio Rex tegit ipse suo.

Auf Seite 53 folgt noch eine ausführliche Erläuterung in Prosa, bei der neben Bibelstellen (Mt 23 [,37]; Lk 13 [,34]; 4 Esra 1; Ps 57 [,2]) vor allem auch auf den berühmten Vers des HORAZ „Dulce et decorum est pro patria mori" (Carmen 3, 2, 13) hingewiesen wird.

2. Ein erstmals 1617 in Nürnberg von PETER ISELBURG in seinen *Emblematica politica* veröffentlichtes Emblem, in dessen pictura nun ganz, wie bei Oetinger angedeutet, „Kichlein der alten Henne über den Hals und Rucken laufen"[110], ist nach der anonymisierten zweiten Ausgabe Nürnberg 1640 in dem großen von ARTHUR HENKEL und ALBRECHT SCHÖNE herausgegebenen Handbuch *Emblemata* nachgewiesen.[111] Allerdings lautet hier das Lemma wesentlich anders als bei Oetinger: „Pullos alitque protegitque gallina." Das Epigramm bezieht sich wiederum ganz ähnlich wie bei JOACHIM CAMERARIUS auf die Rolle des christlichen Herrschers als des Beschützers seiner Untertanen.

Ist anhand der beiden zitierten Embleme deutlich geworden, daß Oetingers *Emblematisches Wörterbuch* ohne den grundlegenden Einfluß der traditionellen Emblematik nicht richtig zu verstehen ist, so ist allerdings zuzugeben, daß Oetinger selbst nur eine etwas einseitige, eingeschränkte theoretische Kenntnis vom Wesen des Emblems hat. Das zeigt sich an der Emblemdefinition, die er der Beschreibung des „Dulce pati"-Emblems voranstellt:

„Emblema heißt ein Bild, das dem Aug als eine Tafel und Gemählde vorgelegt wird, die Aehnlichkeit oder Uebereinkunft der Eigenschaften an dem Bild mit der Sache leicht zu behalten. Diese Bilder müssen bestimmte, der Natur anhangende, meistens allen bekannte Eigenschaften haben und nicht nur spielende oder veränderliche Gleichheiten der Worte und der Sache an sich tragen. Sie müssen durch weniges Nachsinnen einen wahren Sinn geben und eine Sache kurz und wohl zusammen gefaßt ins Gesicht stellen" (S. 428 f.).

In dieser Definition erwähnt er z. B. das Motto nicht, für das er doch nachher ein praktisches Beispiel („Dulce pati") gibt - diese Diskrepanz ist selbst wieder ein Beispiel für die bewußt unsystematische, assoziationsgesteuerte Darbietungsweise Oetingers. Aber er erwähnt doch wenigstens einige wesentliche Züge der Emblematik: Die pictura als Leib des Emblems ist für ihn dasWichtigste; „Emblema" steht deshalb hier synekdochisch, als pars pro toto, für das dreiteilige Emblem. Die Zeichenfunktion der pictura des Emblems ist beachtet: Die res picta als das Bezeichnende (res significans) weist über sich selbst hinaus auf eine andere, die bezeichnete „Sache" (res significata). Zwischen res significans und res significata muß eine Analogie der Eigenschaften bestehen: Beide res müssen beim Emblem vergleichbar, ähnlich oder übereinstimmend sein, während nach Oetinger „Hieroglyphen nur aus Willkühr, ex instituto libero, ohne gewisse Gleichheit entstehen, Emblemata aber haben eine Uebereinkunft mit den Sachen, welches

[110] Vgl. Anm. 104. [111] Vgl. HENKEL / SCHÖNE, *Emblemata*, S. 851.

bey Hieroglyphen nicht so bestimmt ist" (S. 428).[112] Diese scheinbare Willkür hat ihren Grund darin, daß die ägyptischen Hieroglyphen später im Abendland irrtümlich als reine Bilderschrift aufgefaßt wurden, während sie außer Ideogrammen auch rebusartige Lautübertragungen kennen, die nur bei Kenntnis der ägyptischen Sprache verständlich sind, sonst aber willkürlich wirken. Zum Beispiel steht in der ägyptischen Hieroglyphenschrift eine und dieselbe Hieroglyphe, der Skarabäus (Mistkäfer), einmal für dieses Insekt und das anderemal für das Verbum ḫpr, „werden", das dieselben Konsonanten hat wie das Wort für den Skarabäus.

Die didaktische Funktion des Bildes - eidetische Eindrücke bleiben am stärksten im Gedächtnis haften - wird im Sinne der von JOHANN VALENTIN ANDREAE entwickelten[113] und von ihm an JOHANN AMOS COMENIUS vermittelten[114] Pädagogik, die sich Bilder zunutze macht, betont: Doch auch der berühmte *Orbus pictus* von COMENIUS steht noch in der Tradition der Emblematik, wie WOLFGANG HARMS gezeigt hat[115], und Oetinger, der hier offensichtlich an COMENIUS anknüpft, ist

[112] Zu einer wichtigen emblemtheoretischen Quelle Oetingers, auch für die Hieroglyphik, nämlich JAKOB MASEN S. J., *Speculum imaginum veritatis occultae*, vgl. OETINGER, *Wörterbuch*, S. 428, mit den dazugehörigen Einzelnachweisen im Anmerkungsteil. Zu MASEN vgl. BARBARA BAUER, *Jesuitische ‚ars rhetorica' im Zeitalter der Glaubenskämpfe. Mikrokosmos* 18. Frankfurt/Main, Bern, New York 1986, S. 319-545; hier bes. S. 461-545: „Jacob Masens Speculum imaginum veritatis occultae. Jesuitische Emblemtheorie in der Tradition der Rhetorik und Allegorese." Zu MASENS Werken vgl. ebd., S. 596 f.

[113] Vgl. zum Prinzip der Anschaulichkeit, das ANDREAE in seinem Werk *Reipublicae Christianopolitanae Descriptio* (Straßburg 1619) vertritt, RICHARD VAN DÜLMEN, *Die Utopie einer christlichen Gesellschaft. Johann Valentin Andreae (1586-1654).* Teil 1. *Kultur und Gesellschaft. Neue historische Forschungen* 2. 1. (Stuttgart-Bad Cannstatt 1978), S. 199-201; hier bes. S. 200: „Das Prinzip der Anschaulichkeit [...] bildet das wesentliche Moment seines pädagogischen Realismus." [...] „Noch vor" SIGISMUNDUS EVENIUS [(*Christliche gottselige Bilder-Schule.* Jehna [Jena] 1636; Standort: WLB Stuttgart: Theol. oct. 1758) und COMENIUS (*Orbis sensualium pictus.* Noribergae [Nürnberg] 1658; Standort: Stadtbibliothek Nürnberg: 5. Beiband an 8° Theol. 713)] „betonte und forderte er vorrangige Erkenntnis der Dinge der Welt durch Bilder. So werden in der *Christianopolis* die Schüler nicht nur theoretisch in Mathematik, Astronomie und Naturlehre eingeführt, sondern im Theatrum Mathematicum, Physicum und Astronomicum dienen Bilder, Zeichnungen, Pläne, optische und astrologische Instrumente zur Beobachtung des Himmels, Karten, Globen, Modelle, mechanische Erfindungen, Maschinen und Werkzeuge zur Veranschaulichung ihrer Erkenntnisse."

[114] Vgl. dazu RICHARD VAN DÜLMEN, *Johann Amos Comenius und Johann Valentin Andreae;* in *Bohemia. Jahrbuch des Collegium Carolinum* 9 (1968), S. 73-87; ferner MARTIN BRECHT, *‚Er hat uns die Fackel übergeben ...' Die Bedeutung Johann Valentin Andreaes für Johann Amos Comenius;* in *Das Erbe des Christian Rosenkreuz.* Vorträge gehalten anläßlich des Amsterdamer Symposiums 18.-20. November 1986 ‚Johann Valentin Andreae 1586-1986 und die Manifeste der Rosenkreuzbruderschaft 1614-1616'. (Hg. von der Bibliotheca Philosophica Hermetica, Amsterdam.) Amsterdam (Alleinvertrieb Stuttgart) 1988, S. 28-47.

[115] Vgl. WOLFGANG HARMS, *Wörter, Sachen und emblematische ‚res' im ‚Orbis sensualium pictus' des Comenius;* in *Gedenkschrift für William Foerste.* Hg. von DIETRICH HOFMANN unter Mitarbeit von WILLY SANDERS. Köln, Wien 1970, S. 531-542; hier S. 532 zu der These, „daß daher die Emblematik und der ‚Orbis' von einem grundsätzlich gleichen Dingverständnis ausgehen. Zwar intendiert COMENIUS mit seinem ‚Orbis' nicht, eine Art ‚Mundus symbolicus' im Sinne seines Zeitgenossen FILIPPO PICINELLI vor Augen zu führen; sein Werk aber läßt im Rahmen anderer Intentionen doch erkennen, daß es auch dort noch ein emblematisches Dingverständnis voraussetzt, wo der Autor nichts anderes als die Darstellung der gottgeschaffenen res der sichtbaren Welt beabsichtigt."

dabei ebenfalls der Emblematik verpflichtet, ihrem Realismus (vgl. die Rede vom „wahren Sinn") und ihrem ‚demokratischen' Charakter. Eine gewisse Dunkelheit oder Verrätselung wird wie beim Emblem zugestanden: nur „weniges Nachsinnen" zwar soll nötig sein, aber die Notwendigkeit des Nachsinnens wird deshalb nicht geleugnet: Kürze und Dichte der Darstellung sollen das Bild - wieder im Sinne der Didaktik - einprägsam gestalten.

Oetinger erwähnt S. 427 ausdrücklich den *Orbis pictus* des COMENIUS, „welcher in Berlin aufs neue aufgelegt worden". Diese Notiz mußte bisher rätselhaft bleiben, weil keine in Berlin gedruckte Ausgabe des *Orbis pictus* bekannt ist. Doch konnte ein den Zeitgenossen als Nachahmung des COMENIUSSCHEN Werkes geltendes in Berlin erschienenes Buch nachgewiesen werden:

> Spectaculum | Naturae & [et] Artium, | in vier Sprachen, | Deutsch, Lateinisch, Französisch und Italiänisch. || Erste Lieferung | von 30 Platten und 28 Beschreibungen. || Spectacle | de la Nature & [et] des Arts, | en quatre langues, | savoir Allemand, Latin, François & [et] Italien. || Premier Recueil | qui contient 30 figures, & [et] 28 descriptions. || Berlin, | bey George Ludewig Winter, 1761.

Die zweite Sammlung erschien 1765 unter dem Titel:

> Spectaculum [usw.]. || Zweyte Lieferung | von 20 Platten und 20 Beschreibungen. || Spectacle [usw.] || Second Recueil | qui contient 20 figures, & [et] 20 descriptions. || Berlin, | bey George Ludewig Winter, 1765.[116]

Selbst dieses Werk, das weitgehend der Empirie verpflichtet ist, läßt da und dort noch den Bezug zum Moralisieren der Emblematik erkennen; z. B. Erste Lieferung, Bl. [1]^{r}, Sp. 1: Der Zwinger (dazu [Tafel I:] Der Zwinger.): „Der Löwe, der gemeinhin rothgelblich ist, verdient es durch seine Stärke und majestätische Gestalt, der König der vierfüßigen Thiere genannt zu werden. Er wohnt in den Höhlen der Wälder und Berge, aus welchen er mit ernsthaftem furchtlosem Gange auf Raub ausgeht."

Das Gesamtbild von Oetingers Emblemauffassung läßt sich nach unserer Ansicht am ehesten als archaisch-rudimentäres Verständnis der Emblematik beschreiben. Oetinger greift gewissermaßen auf die vor ALCIATO liegenden Wurzeln der Emblematik, z. B. die bereits antike und mittelalterliche Gattung der Herbarien, zurück. Die Einbeziehung der Alchemie und Kabbala sowie der Signaturenlehre geben Oetingers rudimentärem Emblematikverständnis eine eigentümliche polyhistorische Note.

Bis in unser Jahrhundert ist die Rezeption von Oetingers *Wörterbuch* und das Interesse an der Oetinger eigenen Emblematik weltweit geworden. Exemplarisch kann auf vier Bereiche verwiesen werden:

1. Russische Übersetzung

Im Jahre 1786 oder 1787 erschien in Moskau eine anonyme russische Übersetzung von Oetingers *Biblischem und Emblematischem Wörterbuch.* Als Überset-

[116] Standort: The British Library London: 555. c. 32; 2. Exemplar (mit kolorierten Kupferplatten): 63. d. 20.

zer gilt ein Mönch, der mit Ordensnamen FEOFAN, mit weltlichem Namen aber FËDOR KOLOKOLOV hieß.[117] Die Übersetzung wurde in einer der Druckereien des bedeutenden russischen Publizisten NIKOLAJ IVANOVIČ NOVIKOV (1744–1818) gedruckt, nicht jedoch in seiner Geheimdruckerei, in der sonst so manches ‚esoterische Werk' gedruckt worden war (NOVIKOV war Spätrosenkreuzer und Freimaurer, ein sog. Martinist[118]). Vielmehr wurde das Werk im September 1786 offen der Zensur vorgelegt. Je nach der Schnelligkeit der Herstellung kann es, wie durchaus wahrscheinlich, noch in demselben Jahre erschienen sein oder aber im Folgejahr. Beide Erscheinungsjahre werden in der slavistischen Fachliteratur vorgeschlagen, in der schon seit dem 19. Jahrhundert die anonyme Übersetzung da und dort ungenau zitiert wird.[119] FRITZ LIEB hat 1932 auf Oetinger als Autor des Werks hingewiesen[120], nach ihm auch der russischem Adel entstammende ukrainische Philosophiehistoriker und Slavist DMITRIJ IVANOVIČ TSCHIŻEWSKIJ[121], vor allem dann 1969 im Vorwort zur Faksimileausgabe von Oetingers *Wörterbuch.*[122] Beide For-

[117] Vgl. FILARET [d. i. DMITRIJ GRIGOR'EVIČ] GUMILEVSKIJ, *Obzor russkoj duchovnoj literatury. Knigi pervaja i vtoraja. 862–1863. Izdanie tret'e* [. . .]. S[ankt].-Peterburg 1884, S. 370: „FEOFAN, ieromonach".

[118] Vgl. M[IHAIL] N[IKOLAEVIČ] LONGINOV, *Novikov i moskovskie martinisty.* Moskva 1867, S. 271 und S. 063, N° 17 [„Biblejnyj slovar' (1786)"] zur russischen Übersetzung. Vgl. ferner ADOLF STENDER-PETERSEN, *Geschichte der russischen Literatur.* München [4]1986, Teil 1, S. 425–430; I[VAN] F[ËDOROVIČ] MARTYNOV, *Knigoizdatel' Nikolaj Novikov. Dejateli knigi.* Moskva 1981; W[ILLIAM] GARETH JONES, *Nikolay Novikov. Enlightener of Russia. Cambridge Studies in Russian Literature.* Cambridge [England], London [usw.] 1984.

[119] Vgl. z. B. FILARET, *Obzor,* S. 370. Dort wird unter FEOFANS Übersetzungen genannt: „Biblejskij slovar', v 2 č. M[oskva]. 1787 g." [Biblisches Wörterbuch, in 2 Teilen. Moskau 1787]; danach T., Feofan ieromonach (v mirě Feodor Kolokolov); in *Russkij biografičeskij slovar'.* Tom 25. Petrograd 1918 (Reprinted: New York 1962), S. 394, Sp. 1. Zum angenommenen Erscheinungsjahr 1786 vgl. z. B. *Bibliografičeskoe obozrěnie drevne-slavjanskoj i russkoj pis'mennosti i drugich literaturno-chudožestvennych pamjatnikov ot XIV do načala XX věka sostav* A[LEKSANDR] E[VGEN'EVIČ] BURCEV, tom 4. S[ankt].-Peterburg 1904 (Reprint: Ann Arbor, Michigan, USA 1980), S. 97, Nr. 1428 Titelzitat: „Slovar' biblejnyj i ėmblematičeskij". Moskva 1786. 8°.
Vgl. ferner V[LADIMIR] S[TEPANOVIČ] SOPIKOV, *Opyt rossijskoj bibliografii.* [Ursprünglicher Hg. von Teil 5: VASILIJ GRIGOR'EVIČ ANASTASEVIČ.] *Redakcija, priměčanija, dopolnenija i ukazatel' V[ladimira] N[ikolaeviča] Rogožina.* Čast' 5. [Teil 5.] S[ankt].-Peterburg 1906, S. 124, Sp. 1:
„13 161. SLOVAR' Biblejnyj i Ėmblematičeskij; M[oskva]. 1786 - v 8°. [Zusatz:] Rědka.* [Selten.]"
[Reprint von Teil 4, 5 und dem Register in einem als [Volume] II gezählten Band:] London 1962.
Vgl. außerdem V[LADIMIR] P[ETROVIČ] SEMENNIKOV, *Knigoizdatel'skaja dějatel'nost' N[ikolaja] I[vanoviča] Novikova i Tipografičeskoj Kompanii.* Peterburg 1921, S. 86, Nr. 550: „Slovar' biblejnyj i ėmblematičeskij. 1786. 8°." - Vgl. auch Anm. 118.

[120] Vgl. FRITZ LIEB, *Friedrich Chr. Oetinger in russischer Übersetzung;* in *Zeitschrift für slavische Philologie* 9 (1932), S. 401–403.

[121] Vgl. D[MYTRO] ČYŽEVŠKYJ [DMITRIJ TSCHIŻEWSKIJ], *Oetinger in Rußland;* in *Zeitschrift für slavische Philologie* 13 (1936), S. 65 f.

[122] Vgl. DMITRIJ TSCHIŻEWSKIJ, *Vorwort;* in *Oetinger, Wörterbuch* (1969) [bzw.] (1987), S. (V*)–IX*, hier S. VII* f. und ebd., S. [X*]: „Literatur".

scher wie noch 1986 der slavistische Emblematikspezialist WALTER KROLL[123] haben aber noch kein Exemplar des äußerst seltenen Werks und deshalb auch nicht dessen genauen Titel nachweisen können. Zum erstenmal in der Oetinger-Forschung hat 1977 der TSCHIŻEWSKIJ-Schüler REINHARD BREYMAYER auf das Moskauer Exemplar aufmerksam gemacht[124]:

[Ėtinger, Fridrich Kristof,] BIBLEJSKIJ | I EMBLEMATIČESKIJ | SLOVAR' [Kopftitel.] [Mutmaßlicher Übersetzer: Feofan, d. i. Fëdor Kolokolov.] [2 Teile.] [o. O. o. J.] [Moskau: Druck von Nikolaj Ivanovič Novikov 1786 oder 1787.] [Über 336 S.] 8°.[125]

Das bisher einzig bekannte Exemplar, das kein Titelblatt besitzt, ist unvollständig. Es umfaßt nur 336 S. von Teil 1 (vgl. die Bogennorm: „Čast' I"); der Text bricht auf S. 336 mitten im Satz ab.

Eine auf Autopsie beruhende Dokumentation russischer und sonstiger Publikationen, in denen die russische Übersetzung von Oetingers *Wörterbuch* erwähnt wird, hat R. BREYMAYER für die folgende Oetinger-Bibliographie zusammengestellt: MARTIN WEYER-MENKHOFF unter Mitarbeit von REINHARD BREYMAYER [Bearb.], *Chronologisch-systematische Bibliographie der Werke Friedrich Christoph Oetingers,* Stuttgart: Calwer Verlag [in Vorbereitung].

2. Französische Teilübersetzung

Im Jahre 1981 hat Professor Dr. ANTOINE FAIVRE, Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études (Sciences Religieuses, Université de Paris, Sorbonne), Inhaber des Lehrstuhls für Geschichte esoterischer und mystischer Strömungen im neuzeitlichen und zeitgenössischen Europa, ein Esoterismus-Experte von Weltruf, Auszüge aus Oetingers *Biblischem und Emblematischem Wörterbuch* nach der Faksimile-Ausgabe von 1969 in französischer Übersetzung vorgelegt:

Œtinger, Friedrich Christoph, Extraits de *Magia naturalis* [Electricité] et du *Dictionnaire biblique et emblématique.* (Textes traduits de l'allemand par Antoine Faivre); in:

Lumière et cosmos. Courants occultes de la philosophie de la Nature par Antoine Faivre [u. a.]. Cahiers de l'Hermétisme. Directeurs Antoine Faivre et Frédérick Tristan. (Paris 1981), S. 217–227, hier S. 220–227: „II Extraits du *Dictionnaire biblique et emblématique* de Œtinger".

FAIVRE möchte eine Übersetzung der wichtigsten Artikel aus dem *Biblischen und Emblematischen Wörterbuch* bringen, die zur Thematik von OETINGER, *Elec-*

[123] Vgl. WALTER KROLL, *Heraldische Dichtung bei den Slaven. Mit einer Bibliographie zur Rezeption der Heraldik und Emblematik bei den Slaven (16.–18. Jahrhundert). Opera Slavica,* N. F. 7. Wiesbaden 1986, S. 123–198: Bibliographie [. . .]; hier S. 158: „Oetinger, F. Ch.: Slovar' biblejnyj i ėmblematičeskij. Moskva 1786"; vgl. ebd., S. 254 und S. 181, Nr. 551.

[124] Vgl. R. BREYMAYER in OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 22, Nr. 18.

[125] Standort: Gosudarstvennaja publičnaja istoričeskaja biblioteka, Moskva [Staatliche Öffentliche Historische Bibliothek, Moskau]. Vgl. *Svodnyj katalog russkoj knigi graždanskoj pečati XVIII veka. 1725–1800.* (Sostaviteli: E[VGENIJA] I[VANOVNA] KACPRŽAK [u. a.].) Tom 3. Moskva 1966, S. 443, S. 2, Nr. 8678: „Ėtinger, Fridrich Kristof (Oetinger, Friedrich Christoph, 1702–1782)". Mit Exemplarnachweis und wichtigen Literaturangaben.
Vgl. zum Übersetzer ebd., S. 292, S. 2, Nr. 7730: „Feofan (Kolokolov, Fedor)".

tricité beitragen; dementsprechend sind aus beiden Teilen des *Wörterbuchs* die Artikel über „Licht", „Feuer" sowie „Blitz und Donner" ausgewählt.

Diese Auszüge wurden im Jahre 1996 in einem Sammelwerk FAIVRES wieder abgedruckt:

Œtinger, Friedrich Christoph, Extraits de *Magia naturalis* [Electricité] et du *Dictionnaire biblique et emblématique.* Traduit de l'allemand et présenté par A(ntoine) Faivre; in:

Faivre, Antoine, Philosophie de la Nature. Physique sacrée et théosophie XVIII[e]-XIX[e] siècle. (Paris 1996), S. 208–217, hier S. 210–(217): „II Extraits du ‚*Dictionnaire biblique et emblématique*' de Œtinger".

3. Japanische Teilübersetzung

Im Jahre 1993 hat Frau Professor Dr. AYAKO NAKAI (Tokio), die über bewundernswerte Kenntnisse der deutschen Mystik verfügt, Auszüge aus Oetingers *Biblischem und Emblematischem* Wörterbuch nach der Faksimileausgabe von 1987 in japanischer Übersetzung vorgelegt:

Êtingâ, Furîdorihi Kurisutofu, Sêsho to enburemu no jisho 1776 nen [Oetinger, Friedrich Christoph, Biblisches und Emblematisches Wörterbuch 1776]; in:

Kiristokyô shimpishugi chosakushû, (dai) 16 [jûroku] (kan). Kindai no shizenshimpishisô [Anthologie des christlichen Mystizismus, Bd. 16. Gedanken der neuzeitlichen Naturmystik]. Yakusha [Übersetzer:] Nakai, Ayako; Honma, Kunio; Okabe, Yûsho.

Tôkyô: Kyôbunkan 1993

= Kiristokyô shimpishugi chosakushû zen 17 [jûnana] kan [Anthologie des christlichen Mystizismus in 17 Bänden]. Ueda, Kaneyoshi; Kaneke, Haruo [u. a.]: Henshuiin [Herausgeberkomitee]. S. (229)–279.

Frau NAKAI, die zu ihrer Übersetzung ein prägnantes Vorwort beigesteuert hat (S. 232), berücksichtigt Oetingers *Vorrede* (Maegaki; S. 235–239) zum Gesamtwerk und dazu aus dem *Emblematischen Wörterbuch*

a) zunächst (S. 240–250) den Abschnitt Von den Quellen der Sinnbilder (Enburem ‹Jinbiruto› no kigen ni tsuite; *Wörterbuch,* S. 427–433);

b) sodann (S. 251–279) einen 26 Artikel umfassenden Auszug aus dem Artikelteil (Enburem no jisho; *Wörterbuch,* S. 378–411).

Für die zur Erstellung der bibliographischen Notation notwendigen Übersetzungen aus dem Japanischen sei Herrn Professor Dr. TOMIYASU KAKEGAWA (Tokio) herzlicher Dank gesagt.

4. Amerikanische Spezialstudie

Im Jahre 1992 hat Frau Professor Dr. PRISCILLA ANN HAYDEN-ROY (jetzt Lincoln, Nebraska, USA) eine Spezialstudie über Oetingers *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch* vorgelegt:

Hayden-Roy, Priscilla [Ann], Sensate Language and the Hermetic Tradition in Friedrich Christoph Oetinger's *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch;* in:

Subversive Sublimities: Undercurrents of the German Enlightenment. Edited by Eitel Timm. Columbia, S[outh] C[arolina], USA 1992 = Studies in German literature, linguistics, and culture. S. 58–69.

Frau HAYDEN-ROY, die mit einer wichtigen Dissertation zum Thema *‚A Foretaste of Heaven'. Friedrich Hölderlin in the Context of Württemberg Pietism* (Amsterdam; Atlanta, G[eorgi]a 1994) hervorgetreten ist, betont, daß nach Oetinger „das Sinnliche der *Schrift* die Hauptsache ist" (OETINGER, *Wörterbuch*, S. 150; zitiert bei HAYDEN-ROY, S. 62). Sie würdigt Oetingers eschatologisch ausgerichtete Theologia Emblematica als „an eclectic combination of alchemy, BÖHME, the cabala, and emblematics" (S. 65, vgl. S. 64). Sein außerhalb des Hauptstroms der Aufklärung liegendes Denken weise in vielem auf die Naturphilosophie und Ästhetik GOETHES und der Frühromantiker voraus (S. 67 f.).

ROLAND PIETSCH

Friedrich Christoph Oetinger und Jakob Böhme*

Vom innersten Grund der Natur

In seiner Autobiographie oder *Genealogie der reellen Gedanken eines Gottesgelehrten* schildert Friedrich Christoph Oetinger ausführlich, wie er als junger Student der Theologie in Tübingen dem Pulvermüller JOHANN KASPAR OBENBERGER begegnet und durch ihn zum erstenmal mit dem Werk JAKOB BÖHMES in Berührung gekommen ist. Die eingehende Beschäftigung mit der Gedankenwelt des Philosophus Teutonicus, die auf diese erste Begegnung folgt, führt dazu, daß sich Oetinger vom zeitgenössischen Rationalismus abwendet. 1731 veröffentlicht er unter dem Pseudonym Halatophilus Irenäus in dem Sammelwerk *Aufmunternde Gründe zur Lesung der Schrifften Jacob Boehmens* seine erste Schrift: „Vorstellung, wie viel J[akob] B[öhmes] Schrifften zur lebendigen Erkänntniß beytragen". In den nächsten Jahren erscheinen weitere Schriften, in denen er neben der Kabbala und zahlreichen theologischen Schriftstellern immer wieder auf JAKOB BÖHME zurückkommt. Im Zusammenhang mit seinen Endzeiterwartungen sieht Oetinger sowohl in BÖHME als auch in JOHANN ARNDT oder auch in beiden zusammen den Engel des Ewigen Evangeliums[1], von dem in der Apokalypse die Rede ist. BÖHME ist für Oetinger der Prophet, den Gott gesandt hat, um den innersten Grund der Natur zu offenbaren.[2] Diese heilsgeschichtlich hohe Einschätzung hat Oetinger aber nicht gehindert, BÖHMES Darstellungsweise teilweise sehr heftig zu kritisieren. Maßstab zur Beurteilung und Kritik von BÖHMES Werk ist für Oetinger letztlich die *Heilige Schrift*, deren gründliche Ausdeutung im Mittelpunkt seines ganzen geistigen und wissenschaftlichen Forschens steht. Als reife Frucht solchen Bemühens erscheint 1776 sein großes *Biblisch-Emblematisches Wörterbuch*, in das auch wesentliche Gedanken von JAKOB BÖHME übernommen und eingearbeitet sind.

Was Oetinger im einzelnen von BÖHME in sein *Wörterbuch* übernommen hat, kann am besten vor dem Hintergrund einer metaphysischen Gesamtschau JAKOB BÖHMES aufgezeigt werden. JAKOB BÖHMES Metaphysik gründet sich auf ein mystisches Erlebnis oder eine geistige Schau „bis in die innerste Geburt der Gottheit"[3], d. h. bis in die Mitte der göttlichen Selbstoffenbarung. Der Unterschied zwischen mystischem Erlebnis oder Mystik und Metaphysik besteht in diesem Zusammen-

* Zum ganzen Zusammenhang vgl. auch *Gott, Natur, Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption.* Hg. von JAN GAREWICZ und ALOIS MARIA HAAS. Wiesbaden 1994.

[1] „Gott hat endlich die Zeit kommen lassen, dass der Engel mit dem Ewigen Evangelium um das Jahr 1600 entweder an JACOB BOEHME oder an [JOHANN] ARNDT oder collective an beiden zugleich erschien." In OETINGER, *Hohespriestertum Christi*, S. 146.

[2] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 21: Artikel „Adam".

[3] BÖHME, Mr 19, 11. Die Zitation erfolgt nach JAKOB BÖHMES *Sämtlichen Schriften*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden, begonnen von AUGUST FAUST, neu herausgegeben von WILL-ERICH PEUCKERT, Stuttgart 1955-1961. Die von OETINGER zitierten BÖHME-Texte sind mit den Texten dieser Edition identisch.

hang darin, daß Mystik sich auf das unmittelbare Erleben der objektiven innergöttlichen Wirklichkeit bezieht, die alle ichhafte menschliche Subjektivität durchbricht und übersteigt, während Metaphysik den überpersönlichen und ewigen Gehalt dieses mystischen Erlebens objektiv und allgemein darzustellen und zu entfalten versucht. Mystik und Metaphysik bilden auf diese Weise zwei verhältnismäßige Anblicke der einen ewigen und göttlichen Wirklichkeit.

Jakob Böhme hat seine metaphysische Lehre am klarsten in der *Gnadenwahl* zusammengefaßt, und Oetinger beruft sich im *Wörterbuch* einige Male auf dieses Werk. Böhme leitet seine metaphysischen Darlegungen mit Worten aus der *Heiligen Schrift* ein, die in ihrer Bedeutung widersprüchlich erscheinen: „Ich der Herr dein GOtt, bin ein einiger GOtt, du solt keine andere Götter neben mir ehren. Exod. 20: 2. 3. Deut. 6: 4. item Moses saget: Der HErr unser GOtt ist ein zorniger, eifriger GOtt, und ein verzehrend Feuer. Item am andern Ort: GOtt ist ein Barmhertziger GOtt. Item, sein Geist ist eine Flamme der Liebe."[4] Böhme betont, daß sich Gott mit diesen Worten dem Menschen auf eine menschliche Weise offenbart habe. Vom metaphysischen Standpunkt aus, den Böhme hier vertritt, kann man von Gott nicht sagen, „daß Er dis oder das sey, böse oder gut, daß Er in sich selber Unterscheide habe: Denn Er ist in sich selber Natur-los, sowol Affect- und Creatur-los. Er hat keine Neiglichkeit zu etwas, denn es ist nichts vor Ihme, darzu Er sich könte neigen, weder Böses noch Gutes: Er ist in sich selber der Ungrund, ohne einigen Willen gegen der Natur und Creatur, als ein ewig Nichts; es ist keine Qual in Ihme, noch etwas das sich zu Ihme oder von Ihme könte neigen. Er ist das Einige Wesen, und ist nichts vor Ihme oder nach Ihme, daran oder darinnen Er Ihme könte einen Willen schöpfen oder fassen."[5] Der Philosophus Teutonicus geht damit von den scheinbaren Gegensätzen in der Gottesoffenbarung der *Heiligen Schrift* bis zu jenem hinter aller Offenbarung verborgenem Punkt zurück, wo Gott in sich selber keine Unterschiede mehr kennt und in absoluter Vollkommenheit oder als Ungrund unbedingt in sich selber ruht. Das Absolute oder der Ungrund an und für sich kann sich aber nicht kundgeben oder offenbaren, denn jede Kundgebung oder Offenbarung unterscheidet sich als solche von ihrem ursprünglichen Inhalt.

Vom ewigen Willen des Ungrunds

Kann sich also das Absolute oder der Ungrund an und für sich nicht kundgeben oder offenbaren, so offenbart sich indessen der Wille des Ungrundes oder der ungründliche Wille, der mit dem Ungrund nicht verwechselt werden darf. Der Unterschied und Übergang vom Ungrund zum Willen des Ungrundes oder zum ungründlichen Willen kann gedankenmäßig nicht erfaßt und bestimmt werden. Metaphysischer Ausgangspunkt für die Darstellung des göttlichen Selbstoffenbarungsvorgangs ist deshalb nicht der Ungrund an und für sich, sondern der un-

[4] Böhme, GW 1, 1.
[5] Böhme, GW 1, 3.

gründliche Wille oder der Wille des göttlichen Ungrunds. Vom metaphysischen Standpunkt aus ist Gott „weder Licht noch Finsterniß, weder Liebe noch Zorn, sondern das Ewige Eine"[6], und dieser Wahrheit entspricht uneingeschränkt die biblische Offenbarung: „Der Herr ist ein Einiger GOtt." An dieser Stelle der metaphysischen Gesamtschau des Philosophus Teutonicus, wo die Schilderung der göttlichen Selbstoffenbarung anhebt, setzt Oetinger ein, der den sich offenbarenden Gott nicht als ein stillstehendes, ruhiges Wesen begreift, sondern als Actus purissimus.[7]

Von der Göttlichen Dreiheit

Böhme beschreibt die Kundgebung des einen ungründlichen Willens, der sich als solcher nicht unmittelbar kundgeben kann, mit Hilfe der Dreiheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist, wobei der Vater dem ungründlichen und unfaßlichen Willen entspricht, der durch eine Selbstfassung sich selbst faßt und gründet. Der selbstgefaßte und selbstgegründete Wille heißt Sohn, und der Ausgang des unfaßlichen Willens durch den gefaßten Willen ist der Geist. Oetinger kritisiert hier an Böhme, daß er die drei ewigen Willensbewegungen Dreieinigkeit nennt. Die metaphysische Tatsache, daß „GOtt in sich eine ewige Bewegung in dreierlei Willen, in sich und ausser sich"[8] hat, erkennt Oetinger ohne jede Einschränkung an und folgt Böhme im allgemeinen auch bei dessen weiteren metaphysischen Darlegungen, wobei er bisweilen aber sehr stark verkürzt und vereinfacht.

Vom Ewigen Wort Gottes und von der Göttlichen Weisheit

Die Beziehung zwischen göttlicher Weisheit und göttlichem Wort besteht für Böhme darin, daß die Weisheit das ausgeflossene Wort göttlicher Kraft darstellt, in der sich die ungründliche Einheit als Dreiheit spiegelt. Auch für Oetinger ist die Weisheit „das Wort von Anfang"[9], und deutlich stellt er in diesem Zusammenhang den Teutonicus neben Salomon, wenn er sagt: „Das ausgegossene, ausgegangene heißt Salomo, Sprüchw. 8. und J. Böhm die Weißheit ... die Weißheit ist das Ebenbild des unsichtbaren Wesens, das ist von ihm gebohren von Ewigkeit. Es seyn also nur zwei: GOtt und das Wort, GOtt und die Weißheit."[10]

Das Wort, das ein aushauchender Wille aus der göttlichen Kraft ist, wird von Oetinger als Anfang in Gott gedacht: „Das Wort war im Anfang bei GOtt. GOtt schaft durch den Othem seines Mundes im Anfang und aus dem Anfang, der in der Weißheit liegt, er gebiert erstlich sein Wort in sich, und diß ist auch bei sich, so lang es in GOtt ist, ist es ohne Kreatur; wenn es bei Gott heißt; so ist schon ein

[6] Böhme, GW 1, 4 und Oetinger, *Wörterbuch*, S. 286: Artikel „Schöpfung".
[7] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 247: Artikel „Offenbaren"; S. 286: Artikel „Schöpfung".
[8] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 286: Artikel „Schöpfung".
[9] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 353: Artikel „Weisheit".
[10] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 286: Artikel „Schöpfung".

Anfang, eine Umblickung seiner selbst, in sich selbst. Dieser Anfang ist der Innbegriff aller Kräften."[11] Mit diesen Ausführungen stützt sich Oetinger unmittelbar auf BÖHME, der in seiner *Gnadenwahl* die ersten Sätze des Johannesevangeliums metaphysisch ausdeutet: „In dieser kurtzen Beschreibung [der ersten Sätze des Johannesevangeliums] lieget der gantze Grund Göttlicher und natürlicher Offenbarung, im Wesen aller Wesen. Denn Im Anfang heisset alhie der Ewige Anfang im Willen des Ungrundes zum Grunde, als zur Göttlichen Fassung, da sich der Wille ins Centrum zu einem Grunde fasset, als zum Wesen GOttes, und sich einführet in Kraft, und aus der Kraft ausgehet in Geist, und im Geiste sich modelt in Empfindlichkeit der Kräften, welche aller in Einer Kraft liegen, der Urstand des Worts. Denn der einige Wille fasset sich in der einigen Kraft, da alle Verborgenheit innen lieget, und hauchet sich durch die Kraft aus in die Beschaulichkeit; und dieselbe Weisheit oder Beschaulichkeit ist der Anfang des ewigen Gemüthes, als der Umblickung seiner selber, das heisset nun: Das Wort war im Anfang bei GOtt, und war GOtt selber."[12] Ewiges Gemüt als Umblickung seiner selber bedeutet hier das göttliche Bewußtsein von der Fülle, die noch nicht entfaltet und entwickelt ist und in der sich der aushauchende Wille zur Begierde faßt. Oetinger unterscheidet deutlich zwischen Wille, Lust und Begierde: „Der blose Wille gebiehrt nichts ohne etwas an sich zu ziehen. Die Lust ist etwas freies, und schlägt sich zur Begierde sich zu offenbaren. Daher ist GOtt ein Wesen, das sich aus freier Lust und Gefallen offenbart."[13] Die göttliche oder freie Lust erscheint im Spiegel der ewigen Weisheit, „darinnen alle Kräfte, Farben, Wunder und Wesen, in der ewigen [einigen] Weisheit, in gleichem Gewichte und Maß, ohne Eigenschaften verstanden werden, als ein einiger Grund des Wesens aller Wesen; eine in sich selber gefundene Lust, oder Begierde zum Etwas, eine Lust zur Offenbarung oder Findung der Eigenschaften, welche Göttliche Lust oder Weisheit in sich selber, im ersten Grunde doch gantz ohne Eigenschaften, ist."[14] Alles, was im Spiegel dieser ewigen göttlichen Weisheit erscheint, vermag die Weisheit nicht selber aus sich hervorzubringen, sondern es ist der Heilige Geist, dessen Spiel im Spiegel der Weisheit diese noch eigenschaftslosen Formen und Gestalten wirkt, „als wolte Er ein Bilde dieser Gebarung der Dreyheit, in einen besondern Willen und Leben einführen, als einer Fürmodelung der einigen Dreiheit: Und dasselbe eingemodelte Bild ist die Lust der Göttlichen Beschaulichkeit; und da man doch nicht soll ein faßlich creatürlich Bilde einer Umschriebenheit verstehen."[15] Den letzten Satz hat Oetinger wörtlich in seinen Artikel über die

[11] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 287: Artikel „Schöpfung".

[12] BÖHME, GW 2, 8. Mit geringfügigen Änderungen entfaltet OETINGER denselben Gedankengang im *Wörterbuch* unter dem Artikel „Principium" (S. 257): „GOtt ist ein ewiger Wille Jac. 1, 18 zur Offenbarung seiner selbst. Aeterna voluntas sui manifestiva. Die Offenbarung macht sich einen Anfang aus dem Unendlichen in das Wort, worinn die 7 Geister liegen, worinn lauter Gesicht, lauter Umblickung seiner selbst ist. Die ungeformte unendliche Kraft faßt sich in eine geformte Kraft; so heißt demnach, das Wort war im Anfang bei GOtt, da sind zwei Dinge zu unterscheiden. Die ungeformte Unendlichkeit, die heißt in GOtt, und die geformte heißt bei GOtt. Daraus kommt die Schöpfung mit den 3 Anfangen."

[13] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 48: Artikel „Begehren".

[14] BÖHME, GW 1, 9. [15] BÖHME, GW 1, 14.

Schöpfung übernommen, wo er deutlich macht, daß die Bilder und Formen im Spiegel der Weisheit nicht mit geschöpflichen Bildern verwechselt werden dürfen. Das Bild, nach dem Gott den Menschen geschaffen hat, ist ursprünglich und in aller Ewigkeit im Spiegel der göttlichen Weisheit erschaut worden. Oetinger folgt auch hier dem Teutonicus, den er mit geringfügigen Kürzungen zitiert: „GOtt schuf den Menschen erstlich nach seinem Bilde, das ist in dem Bild seiner göttlichen Einmodlung nach dem Geist, und zweytens zum Bilde GOttes schuf er ihn nach der Kreatur der geschaffenen leiblichen Bildlichkeit. Diese in sich selbst Bildung ist weder groß noch klein; in sich selbst ist die Bildung, die GOtt in der Weißheit in sich selbst macht, unendlich, und die Formung unumschrieben."[16] Diese noch unumschriebenen und eigenschaftslosen Formungen oder Ideen können aber erst dann ihre eigentliche und eigene Gestalt gewinnen, wenn sie sich in und durch die ewige Natur in Gott kundgeben und offenbaren. Den Anfang zur Natur in Gott bildet die Begierde oder Scienz als eine einziehende Bewegung des göttlichen Offenbarungswillens. Die Begierde dazu wird durch die freie und göttliche Offenbarungslust geweckt und erregt, und diese Lust wiederum entsteht durch die Findung und Fassung von Eigenschaften im Spiegel der ewigen Weisheit. Wenn Lust und Begierde zusammengehen und sich vermählen, dann bildet sich die ewige Natur in Gott, in und durch die Gott seine Herrlichkeit und seinen Glanz offenbart.

Der Grosse Gottesname Jehova

Böhme verdeutlicht diese innergöttliche Offenbarung mit Hilfe des großen Gottesnamens Jehova, dem Oetinger in seinem *Wörterbuch* einen eigenen Artikel gewidmet hat. Darin beruft er sich ausdrücklich auf Jakob Böhme, der viel deutlicher vom Namen Jehova geschrieben habe als die Kabbalisten[17], aber ihm mangele „doch immer etwas, weil das Heimliche noch nicht herausgesetzt ist Luc. 12, welches in der letzten Zeit wird kund werden ... Wer aber inzwischen seine [Böhmes] Erklärungen für sich zum Unterricht brauchen will, der kann es thun, er kann es aber andern nicht erweißlich machen."[18] Oetinger stößt hier offensichtlich an die Grenzen seiner Verständnismöglichkeiten, weist aber den suchenden Leser auf entsprechende Stellen in den Schriften Böhmes hin: *Mysterium magnum* 35, 49; *Apol. Stiefel* 150, *Theosophische Fragen* II und III. Mit Hilfe seiner metaphysischen Lehre von der Natursprache, d. h. der Ursprache erklärt

[16] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 286 f.: Artikel „Schöpfung". Ungekürzt lautet der Text in Böhme, GW 1, 15: „GOtt schuf den Menschen in seinem Bilde, das ist, in dem Bilde dieser Göttlichen Einmodelung nach dem Geiste; und zum Bilde GOttes schuf Er ihn nach der Creatur der geschaffenen leiblichen Bildlichkeit." Und 1, 17: „Denn diese in sich selber Inbildung ist weder groß noch klein, und hat nirgend keinen Anfang noch Ende, als nur wo sich die Göttliche Lust in ein Wesen seiner Beschaulichkeit einführet, als in der Creation; in sich selber aber ist die Bildung unendlich, und die Formung unumschrieben."

[17] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 189: Artikel „Jehova".

[18] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 189: Artikel „Jehova".

BÖHME in seinem Werk *Mysterium magnum* den Gottesnamen Jehova. Die fünf Vokale a, e, i, o und u bedeuten die verborgene Heiligkeit Gottes. „Die andere Buchstaben deuten an, und sprechen aus die Natur, was der Name GOttes im geformten Worte in der Natur, in Liebe und Zorn, in Finsterniß und Licht zugleich sey."[19] Der Buchstabe h, der von alten Weisen in diesen Namen eingesetzt worden ist, „machet den heiligen Namen mit den 5 Vocalibus in der äußern Natur offenbar. Es zeiget an wie sich der heilige Name GOttes in das Geschöpfe aushauche und offenbare: die 5 Vocales sind der verborgene Name GOttes, der allein in sich selber wohnet: Aber das H deutet an die Göttliche Lust oder Weisheit, wie sich die Göttliche Lust aus sich selber aushauche."[20] Diese natursprachliche Deutung des großen Gottesnamens zeigt, daß die Fülle von noch eigenschaftslosen Formen und Gestalten, die in harmonischer ungeschiedener Einheit und Gleichheit im Spiegel der Weisheit erscheinen, sich erst dann in ihrer Besonderheit kundgeben können, wenn sie sich in gegensätzliche Eigenschaften einführen. Um das zu erläutern, setzt Oetinger noch einmal bei der Selbstoffenbarung des einen göttlichen Willens an und zitiert BÖHME: „Gott ist einig: der einige Wille will sich nur selbst in seiner Gleichheit. Aber der offenbarende Wille, der ausgeflossene Wille will die Ungleichheit; sonst wäre kein Unterschied, kein Activum und Passivum im Geschöpf und in der Natur."[21] Der vollständige Text indessen lautet: „Dann der einige Wille will nur das einige Gut, das er selber ist, er will sich nur selber in der Gleichheit; Aber der ausgeflossene Wille will die Ungleichheit, auf daß er von der Gleichheit unterschieden, und sein eigen Etwas sey, auf daß etwas sey, das das Ewige Sehen sehe und empfinde: und aus dem eigenen Willen entstehet das Nein; dann er führet sich in Eigenheit, als in Annehmlichkeit seiner selber; er will Etwas seyn, und gleichet sich nicht mit der Einheit, dann die Einheit ist ein ausfliessend Jah, welches ewig also im Hauchen seiner selber stehet, und ist eine Unempfindlichkeit, dann sie hat nichts darinnen sie sich möge empfinden, als nur in der Annehmlichkeit des abgewichenen Willens, als in dem Nein, welches ein Gegenwurf ist des Jah, darinnen das Jah offenbar wird, und darinnen es etwas hat das es wollen kann."[22] Der Wille zur Ungleichheit führt somit zum Gegensatz von Ja und Nein oder zu einer gegensätzlichen Willensbewegung im einen Willen als göttliche Lust und als eine einziehende Willensbewegung, die BÖHME als Begierde beschreibt. Mit der göttlichen Lust oder Weisheit ist in der Tat auch die Begierde oder Natur in Gott gesetzt, durch welche sich die Selbstoffenbarung Gottes erst ganz vollenden kann.

Die Ewige Natur in Gott

Die Lehre von der ewigen Natur in Gott ist ohne Zweifel der wichtigste Teil von dem, was Oetinger von BÖHME übernommen und weiter vermittelt hat. Begriffe

[19] BÖHME, MM 35, 49.
[20] BÖHME, MM 35, 50.
[21] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 190: Artikel „Jehova".
[22] BÖHME, Th. Fr. III, 5.

wie Leben und Leiblichkeit Gottes, die in Oetingers „System" von entscheidender Bedeutung sind, wären ohne diese metaphysische Naturlehre nicht denkbar. Oetinger verweist im Artikel „Siebente Zahl"[23] auf sein Werk *Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie,* wo er JAKOB BÖHMES Lehre von der ewigen Natur in Gott im Vergleich mit anderen Lehren ausführlich darstellt.

Bevor BÖHMES Lehre von der göttlichen Natur und ihre Rezeption durch Oetinger im einzelnen dargestellt und untersucht wird, soll zunächst die Frage nach dem Sinn und der Bedeutung dieser Lehre in der metaphysischen Gesamtschau JAKOB BÖHMES und damit mutatis mutandis auch im „System" Oetingers gestellt werden.

Die Natur ist in der Geburt Gottes oder im gesamten göttlichen Offenbarungsvorgang jene ewige Mitte oder jenes Organ, durch das sich Gott aus seiner ungründlichen Verborgenheit in sich selber kundgibt und offenbart, bevor er nach außen hin die Welt schafft. Mit anderen Worten, Gott vermittelt oder gebärt sich selbst durch seine ewige Natur und vermag erst aufgrund dieser Selbstvermittlung die Welt und ihre Geschöpfe zu erschaffen. Die geschaffene Welt ist also keine unmittelbare Kundgebung oder Offenbarung des verborgenen Gottes, sondern Gottes, der sich in und durch seine ewige Natur selber offenbar ist. Diese ewige Gottesnatur hat ihren zeitlosen Anfang in jener einziehenden Bewegung des Willens, die Oetinger in der Nachfolge BÖHMES Scientz oder Begierde nennt. Durch diese Bewegung entstehen die sieben Eigenschaften oder Kräfte der einen ewigen Natur in Gott. Die erste Eigenschaft, Qualität oder Gestalt der Natur entsteht durch die Zusammenziehung oder einziehende Willensbewegung der Begierde und wird Herbigkeit genannt. Die zweite Eigenschaft entsteht als Gegenbewegung zur Zusammenziehung, d. h. der zusammengezogene Wille sehnt sich nach der ursprünglichen Freiheit zurück. Er vermag sich aber aus der Zusammenziehung nicht zu befreien und wird bitter oder ein bitter Stachel. Die dritte Eigenschaft entsteht aus dem Widerstreit der ersten mit der zweiten und wird zu einer angstvollen Kreisbewegung oder schrecklichen ausweglosen Angst. Diese drei Eigenschaften bilden das erste Prinzip oder das Finster-Reich, dessen Bedeutung aber erst durch den Aufgang des Feuer-Blitzes aus der Freiheit des göttlichen Ungrundes sichtbar wird. Der Feuer-Blitz ist die vierte Eigenschaft, wodurch die Finsternis der ersten drei Eigenschaften überwunden und aufgehoben wird. Auf diese Weise wird mit dem ersten Prinzip zugleich das Zweite Prinzip oder Licht-Reich sichtbar, das von der fünften Eigenschaft als dem eigentlichen Liebesfeuer oder Licht und von der sechsten als dem Hall oder Schall der Liebe gebildet wird und sich in der siebenten Eigenschaft als dem göttlichen Lichtleib vollendet. In diesem ewigen Reigen von sieben Eigenschaften vollendet sich die ewige Geburt Gottes oder seine innere Selbstoffenbarung. BÖHME faßt in folgender Übersicht seine Lehre von der ewigen Natur in Gott und den drei Prinzipien göttlicher Offenbarung kurz zusammen:

[23] Siehe OETINGER, *Wörterbuch,* S. 298.

„Die sieben Gestalten oder Geister, von welchen Apoc. I. stehet.

I. Herbe, Begehren, Wille.
II. Bitter oder Stachel.
III. Angst, gehet zu dem Feuer-Blitz finster Feuer
IV. Feuer Licht-Feuer
V. Licht oder Liebe, daraus das Wasser das ewigen Lebens fliesset.
VI. Der Laut oder Ton, Klang oder Mercurius.
VII. Wesen oder Natur.

I. Finstere Welt.

II. Finstere (Feuer-) Welt

III. Licht- Welt

Das erste Principium. Finstere Welt. Hiervon wird Gott der Vater ein zorniger, eiferiger und Gott der Rache, und ein verzehrend Feuer genannt.

Das zweite Principium Licht-Welt. Gott der Sohn: Wort: Herz Gottes: wird hievon ein lieber und barmherziger Gott genannt.

Das dritte Principium, welches ist diese Vier-Elemetische Welt. Eine Ausgeburt aus den zweien inwendigen Welten: ein Spiegel deroselben, da Licht und Finsternis, Böses und Gutes ineinander vermengt sind. Diese ist nicht ewig, fähet sich an, und endet sich, oder hat Anfang und Ende."[24]

Die Siebenzahl der göttlichen Eigenschaften oder Kräfte, die den Reigen der ewigen Natur bilden und vollenden, ist für BÖHME in der Siebenzahl der Geister vor Gottes Thron begründet, von denen in der Offenbarung 1, 4 die Rede ist. Oetinger spricht deshalb, wenn er die sieben göttlichen Eigenschaften meint, häufig von den sieben Geistern: „Die sieben Geister Gottes sind das Leben Gottes. Sie müssen als sieben Zahlen unterschiedene Kräfte selbst unterschiedene Eigenschaften haben: 1. zusammenziehend, attractiv, zum Centro zielend, 2. expansiv, vom Centro fliehend; 3. circular; 4. decussativ, in blizender Kreuzes-Zertheilung; 5. in lebendigmachender neugefaßter Wasser- und Feuer-Art; 6. reflexiv, und der Ursprung des Verstandes und der Sensoriorum, und Organisation; 7. substantialisch, aus den 6 essentialischen."[25]

[24] BÖHME, Cl. 109. [25] OETINGER, *Irdische und himmlische Philosophie*, S. 261.

Diese sieben göttlichen Eigenschaften sowie die drei Prinzipien göttlicher Offenbarung werden im *Wörterbuch* von Oetinger nicht, worauf schon hingewiesen wurde, in ihrem ganzheitlichen Zusammenhang, sondern nur teilweise oder einzeln in verschiedenen Artikeln erwähnt und beschrieben. Das ist auch nicht verwunderlich, denn die Aufgabe des *Wörterbuchs* besteht vor allem in der Darstellung und Erklärung eines bestimmten biblischen Wortschatzes. BÖHMES metaphysische Naturlehre dient in diesem Zusammenhang in erster Linie dazu, bestimmte Anblicke der biblischen Offenbarung metaphysisch zu ergänzen und zu vertiefen. BÖHME beruft sich bei seiner Erklärung der sieben Naturgestalten nicht nur auf die sieben Geister vor dem Thron Gottes, sondern auch auf die Vision des Propheten Ezechiel.[26] In seinem ersten Werk *Aurora, oder Morgenröte im Aufgang* schildert er die Geburt Gottes und den siebenfachen Reigen der göttlichen Qualitäten oder Gestalten mit Hilfe der Rädersymbolik im Buche des Propheten Ezechiel. Oetinger hat diese eindrucksvolle Beschreibung ohne jede Kürzung in *Swedenborgs und anderer irdische und himmlische Philosophie* übernommen und bemerkt: „Es gibt keinen Commentarium über Ezechiel, als JAKOB BÖHME."[27] Im *Wörterbuch* kommt er bei der Erklärung von Gottes Herrlichkeit wieder auf Ezechiel zu sprechen: „In den 7 Geistern oder Primordial-Kräften GOttes ist ein ewiger Umlauf nach Ezechiel, der sich in einen Bliz zertheilt, und doch wieder in den räderhaften Umlauf begibt, da alles, was passiv ist, nemlich die Verzehrung des Feuers in einen süssen und ruhigen Gang der Heiligkeit GOttes übergeht."[28]

Neben Ezechiels Vision führt Oetinger auch das Sinnbild vom Rad der Geburt aus dem Jakobusbrief 3, 6 an, um das göttliche Leben im Sinne von BÖHMES göttlicher Naturlehre zu verdeutlichen. So bedeutet für ihn das Rad der Geburt den „Umlauf, dadurch etwas zum Wesen wird, da es vorher nur flüchtige Dinge waren. Das ist die eigentlichste Beschreibung des Lebens. Nun gehören zum Leben verschiedene in einer gewissen Contrariete des Activi und Passivi oder in einer gewissen Gegeneinander-Wirkung auf einen ordentlichen Zweck zusammen verbundene Kräfte."[29]

Oetinger stellt sich damit bewußt gegen die Auffassungen der zeitgenössischen Philosophie und Wissenschaft. Für ihn ist NEWTON der einzige von den Weltweisen, der eingesehen hat, „daß zwei widerwärtige Central-Kräften der Anfang des Rades der Geburt seien, woraus der Umlauf der Dinge entsteht".[30] Oetinger vermutet, daß NEWTON die ersten Kenntnisse davon „heimlich aus JAC. BÖHM genommen habe. Weil J. BÖHM mit dem Anziehung bedeutenden Wort Scienz von lauter Attraction als der ersten Central-Krafft, redt."[31] Oetinger bleibt indessen bei der Beschreibung der ersten zwei göttlichen Eigenschaften nicht stehen, son-

[26] Siehe BÖHME, Mr 13, 73–86.
[27] OETINGER, *Irdische und himmlische Philosophie*, S. 361.
[28] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 177: Artikel „Herrlichkeit Gottes".
[29] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 264: Artikel „Rad der Geburt".
[30] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 264: Artikel „Rad der Geburt".
[31] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 286: Artikel „Schöpfung". Vgl. KARL ROBERT POPP, *Jakob Böhme und Isaak Newton*. Diss. Leipzig 1935.

dern betrachtet ihren Fortgang: „In den 3 ersten Progressionen der 7 Geister entsteht der Anfang der Natur. Diese 3 werden durch die 4te in Bewegung gebracht, im Circul in sich selbst zu gehen, wie bei Ezechiel im Chasmal, es gehet in dieser in sich selbst laufenden blizenden Bewegung ein Sterben und Leben zugleich vor."[32] Oetinger meint damit den Aufgang des Feuer-Blitzes oder die vierte göttliche Eigenschaft oder Kraft, wodurch das Leben geboren wird. Voraussetzung sind ihm dafür jene „in einer Gegenwirkung von GOtt verbundenen Kräften in zwei Gattungen von Wesen. Einige sind finster, leidsam und ziehen das Feuer an sich, worauf der Ausdruck zielt: die Erde war wüst und leer und Finsterniß auf der Tiefe. Diese in sich ziehende, und alles verschlingende Kraft ist das Kuchen-Feuer, welches doch etwas unbeschreibliches in sich hat, gleichsam als einen Geist. Die andere Gattung hat die feurig webende flüchtige Kraft mehr in sich, das ist das electrische Feuer worauf die Worte zielen: GOtt sprach: es werde Licht. Diese beide vermischen sich in einen Umlauf ... das active und passive, oder das wirkende und leidende Feuer hält einander die Waage; daher entstehet bei leichten annähernden Körpern eine Abwechselung der anziehenden und wegtreibenden Kraft. Heißt sonst sistole und diastole als der Anfang des Lebens, so daß sich näher bei dem Centro oder Quell-Punkt das active durchs passive mit einer Entzündung durchschlägt und zur Durchblizung sich vereinigt. Es entsteht eine total-Resolution durch Bliz und Schlag. Es lauft durch einen Streit, und es geschicht eine Geburt aus Contrariis, ein Durchbruch."[33]

Diese eindrucksvolle Erklärung der Geburt göttlichen Lebens durch und aus dem Feuer teilweise mit Hilfe von natürlichen Erscheinungen vertieft Oetinger, indem er unmittelbar auf Böhme zurückgreift und aus der *Gnadenwahl* zitiert: „Das Feuer deutet uns an in seiner Peinlichkeit die Natur in der Scientz, und das Licht deutet uns an das Göttliche Liebe-Feuer; denn das Licht ist auch ein Feuer, aber ein gebendes Feuer, denn es giebet sich selber in alle Dinge, und in seinem Geben ist Leben und Wesen, nemlich Luft, und ein geistlich Wasser, in welchem ölischen Wasser das Liebe-Feuer des Lichts sein Leben führet, denn es ist des Lichtes Speise; sonst so das Licht solte eingesperret werden, und das geistliche Wasser von der feurenden Art sich nicht scheiden möchte, und sich in sich mit dem Nichts, als mit dem Ungrunde resolviren solte, so erlösche das Licht: indem sichs aber mit dem Ungrunde resolviret, als mit der Temperatur, da die Kräfte alle in einer liegen; so zeucht das Licht- oder Liebe-Feuer dasselbe Wasser wieder in sich zu seiner Speise."[34]

Das Liebe-Feuer, von dem Böhme hier spricht und das offensichtlich im Reigen der sieben göttlichen Eigenschaften die fünfte Eigenschaft oder Kraft bezeichnet, wird von Oetinger als das Wirkende betrachtet, „das sich mittheilt; das Leidende ist ein geistliches Wasser, des Feuers Speise. Das Leidende wird wirkend und das Wirkende leidend durch einen ewigen Lebens-Circul, welches im Ezechiel die Räder andeuten."[35] Würde man aus diesem Ineinanderwirken der Kräfte das

[32] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 289: Artikel „Schöpfung".
[33] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 56: Artikel „Blitz und Donner".
[34] Böhme, GW 2, 29. [35] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 288 f.: Artikel „Schöpfung".

Licht-Feuer wegnehmen oder würde das Licht wieder in den verborgenen Ungrund zurücksinken und verlöschen, dann bliebe nur die Finster-Welt oder der Zorn Gottes übrig, was nicht möglich ist, weil Gott das Gute ist. Wenn sich andrerseits der göttliche Ungrund im Aufgang des Feuer-Blitzes nicht offenbaren würde, aus dem dann die beiden ersten Prinzipien hervorgehen, dann bliebe die Herrlichkeit Gottes ewig verborgen: „Das ewige Eine, welches GOtt aus der Gleichheit seines ewigen Wesens in die Attraction zur Natur spricht, das spricht er nur darum in eine zertheilende Schiedlichkeit als in eine Wiederwärtigkeit, daß seine heilige Kraft schiedlich werde und in die Herrlichkeit und Glanz der Majestät komme, denn sie müssen durch das feurige Gedräng der Natur offenbar werden. Der ewige Wille sich zu offenbaren führt seine Kraft durch das peinliche Feuer aus in die Überwindung der Freude“[36], die ein Ausruck der göttlichen Freiheit ist. Wenn Oetinger dem Philosophus Teutonicus in diesem Punkt aber vorwirft, daß er das Willkürliche in Gott nicht verstanden habe[37], was nichts anderes als die göttliche Freiheit zur Offenbarung bedeutet und sich dabei sogar auf Böhmes Briefe an Paul Kaym beruft, so ist dieser Vorwurf unverständlich, zumal sich Oetinger gerade in dem, was die Freiheit Gottes betrifft, auf Böhme beruft.

Die geschaffene sichtbare Welt und der Mensch in ihr

Im Zusammenhang mit der biblischen Schöpfungslehre lehrt Oetinger, daß die äußere sichtbare Welt aus der geistigen idealen Welt hervorgegangen ist: „Als GOtt die geistliche Welt mundum intelligibilem in sensibilem, in ein äusseres Wesen eingeführt; so blieb das Innere im Äusseren. Das Äussere als ein Geschöpf, das Innere als ein innerlich wirksam Wesen. Darum sehen wir die Welt nur halb: das Innere sehen wir nicht, sondern verstehen es durch den Glauben.“[38] Dem entspricht, was Böhme über die Entstehung der sichtbaren Welt sagt: „Diese sichtbare Welt ist aus der ... geistlichen Welt, als aus der ausgeflossenen Göttlichen Kraft entsprossen, und ist ein Objectum oder Gegenwurf der geistlichen Welt: Die geistliche Welt ist der inwendigste Grund der sichtbaren Welt: die sichtbare Welt stehet in der geistlichen. Diese sichtbare Welt ist anders nichts als ein Ausfluß der sieben Eigenschaften, denn aus den sechs wirckenden Eigenschaften ist sie entstanden, und in der siebenten als im Paradeise stehet sie in der Ruhe, die ist der ewige Sabbath und Ruhe, darinnen das Wircken der Göttlichen Kraft ruhet.“[39] Auch für Oetingers Schöpfungslehre gilt: „Die 7 Tagwerke entstehen aus den sieben Geistern.“[40] Die ganze sichtbare Welt ist aus den sieben Eigenschaften gewoben. Der Unterschied zur Anordnung der sieben Eigenschaften der ewigen Natur in Gott und in der äußeren Natur besteht darin, daß bestimmte einzelne

[36] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 288: Artikel „Schöpfung“.
[37] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 270: Artikel „Rechte der Gerechtigkeit“.
[38] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 289: Artikel „Schöpfung“.
[39] Böhme, Cl 81 f.
[40] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 279: Artikel „Sabbath“.

Eigenschaften besonders hervortreten. In Anlehnung und als Zusammenfassung von BÖHMES Schöpfungslehre schildert Oetinger die Entstehung der stofflichen Welt in sieben Stufen: „In der Feuer-Anzündung macht sich der Geist GOttes webend, da entsteht das göttliche Element, welches in der äussern Welt sich in 4 Elemente zertheilt. Der Geist scheidet sich aufwärts und im Centro bleibt der Grund der Scheidung. 1. des Flüchtigen in der Präcipitation der Materie unter sich, das ist der Anfang der Materie, 2. des Oels im Centro, aus diesem geht das Geistliche über sich als die Tinctur ... 3. Aus der Ertödtung des Feuers gehet als ein stumm unfühlbar Gestieb die Materie unter sich als der Salinitrische Grund. 4. gehet alles in ein finsteres irregulaires Wesen, darinnen alle Wesen in Potentia chaotisch, da schaft GOtt eigentlich die Finsterniß, Jes. 45, 7. Als den ersten Grund der Schöpfung Jes. 43, 7 daraus er das Licht formirt und endlich das organische mechanische. Die Formirung des Lichts ist die 5te Scheidung, die 6te ist organisch, und die 7te ist die Substanz oder körperlich Glaßhaft, von allerlei Materie."[41] Die sieben Stufen bedeuten hier nicht die sieben göttlichen Eigenschaften oder Kräfte der ewigen Natur in Gott, sondern daß Gott den Grund für die Weltschöpfung in sich hat und trägt und dann aus sich heraussetzt. Dieser Grund erscheint zunächst als Finsternis, aus der das Licht hervortritt, aus dem alles, was ist, entfaltet wird. In allen sichtbaren Dingen spiegeln sich dann die unsichtbaren Dinge Gottes wider. In diesem Sinne versteht Oetinger die Worte der *Tabula Smaragdina*[42], die er in diesem Zusammenhang gleichsam als zusammenfassende Bestätigung anführt: „Das Obere ist wie das Untere, und das Untere wie das Obere."[43]

Für Oetinger wie auch für BÖHME ist die Schöpfung der Welt aber durch einen Fall entstanden.[44] Während BÖHME diesen Fall und seine verschiedenen Stufen, von denen die *Heilige Schrift* nichts berichtet, ausführlich schildert, hält sich Oetinger in dieser Beziehung im *Wörterbuch* sehr zurück, verweist aber auf das vierte Kapitel der *Gnadenwahl*, wo BÖHME den Fall damit erklärt, daß sich die Natur in einen eigenen Willen als in ein peinliches und feindliches Leben einschließt und verselbständigt: „und dasselbe feindliche Leben ist die Ursache des Falls, denn es hat sich in der Natur Phantasey, (oder Spiel der Gebärung) eingegeben, und sich zum Führer, oder Herrn derselben phantaseyischen Natur gemacht, und die Phanthasey hat dasselbe Leben in sich genommen, und sich demselben Leben gantz eingegeben."[45]

Phantasie bedeutet hier das falsche Leben in der Unwirklichkeit.[46] Auch der Mensch trägt die Spuren dieses Falls deutlich an sich. Ursprünglich hatte ja Gott den Menschen „als den Auszug der Geschöpfe ersehen"[47], d. h. als Inbegriff und

[41] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 289: Artikel „Schöpfung".
[42] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 246 f.: Artikel „Offenbaren".
[43] Siehe JULIUS RUSKA, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur. Arbeiten aus dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaft* 4. Heidelberg 1926.
[44] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 289: Artikel „Schöpfung".
[45] BÖHME, GW 4, 43.
[46] Vgl. OETINGER, *Wörterbuch*, S. 252 f.: Artikel „Phantasia".
[47] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 234: Artikel „Mensch".

Mitte der himmlischen und natürlichen Welt geschaffen. Gott „sah des Menschen Natur in solcher Vollkommenheit, weder männlich noch weiblich, daß er näher und näher zur Gottheit erhoben werden sollte".[48] Damit setzt Oetinger auch im *Wörterbuch* BÖHMES Lehre vom androgynen Urmenschen fort, ohne indessen auf nähere Einzelheiten einzugehen. Oetinger schildert den Menschen in seinem gegenwärtigen Zustand und spricht zunächst vom inneren und äußeren Menschen. Diese Unterscheidung hängt mit der allgemeinen biblischen Unterscheidung in Leib und Seele zusammen; die Dreiteilung, von der Paulus spricht, wird von ihm jedoch wieder auf die Zweiteilung von Leib und Seele zurückgeführt: „denn obschon drei sind, woraus der Glaubige besteht, so sind es doch nicht drei constituirende Theile, denn der Mensch ist nach dem Sinn Pauli entweder im Fleisch oder im Geist. Ist er im Geist, so ist auch die Seele im Geist, Leib ist nur das sichtbare Theil. Ist er im Fleisch, so ist er ohne Geist und mit der Seele im Fleisch und ganz fleischlich gesinnt."[49] Entscheidend ist also der Zustand der Seele. Die Seele ist „ein an alles andere wirksame Wesen durch Kraft der ihr zugeordneten Werkzeugen, davon das Leben der Kraft, das Ens penetrabile oder Tinctur das Fürnehmste ist. Sie ist ein Complexus verschiedener Kräften und Essentien, welche im Anfang herb, feurig und flüchtig seyn, und in ihrem Fortgang süß, lieblich, sanft und fix werden."[50] Die Seele verändert je nach Vorherrschaft der einen oder anderen Eigenschaft ihre „in sich laufende Selbstbewegung".[51] Durch den Fall ist die Seele auf der einen Seite mit der irdischen Imagination oder Vorstellungswelt, „auf der andern Seite mit der Hölle, welche der Seele als eine Kette der Finsterniß aus dem Fall anhangt, umgeben".[52] Wenn aber der heilige Geist die Seele zu sich erhebt, dann hat sie die gelassene Fähigkeit sich zu erneuern. „Die Seele ist ein umlaufendes in sich selbst laufendes Feuer, das durch ein höheres Licht des Worts erhöhet wird."[53]

Mit diesem Licht meint Oetinger offensichtlich die Lichttinctur und versteht darunter den Seelenleib. BÖHME, den er in diesem Zusammenhang unmittelbar zitiert, bestimmt die Tinctur als „ein Ding, das da scheidet und das Reine von dem Unreinen bringt. Sie ist die Ursache des Glanzes; durch sie sehen und leben die Creaturen. Von Ewigkeit ist sie gewesen in Gott, aber sie hat sich in alle Dinge mit eingebildet."[54] Was Oetinger nicht anführt, aber ohne Zweifel gewußt hat, ist die Tatsache, daß die Tinctur im Rahmen der heiligen Seelenlehre BÖHMES ein deutlicher Hinweis auf die androgyne Beschaffenheit des vollkommenen Menschen ist, denn die Lichttinctur ist „des Lichtes Seele nach der Liebe, und das Feuer ist der Mann, als des Vaters Eigenschaft, nämlich die Feuerseele: und hierinnen liegen die beiden Tincturen, als Mann und Weib, die zwei Lieben, welche in der Temperatur göttlich sind."[55] Ohne Zweifel ist BÖHMES Lehre vom androgynen Menschen eines

[48] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 234 f.: Artikel „Mensch"; S. 21 f. Artikel „Adam".
[49] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 234: Artikel „Mensch".
[50] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 294: Artikel „Seele".
[51] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 293: Artikel „Seele".
[52] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 293: Artikel „Seele".
[53] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 295: Artikel „Seele".
[54] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 324: Artikel „Tinctur" und BÖHME, Dr. Pr. 12, 20.
[55] BÖHME, GW 3, 22.

der wichtigsten Elemente, das Oetinger im Rahmen seiner Lehre vom Menschen dem Teutonicus verdankt. Auf die Frage, ob Adam in seiner ersten Schöpfung, also als androgyner Mensch so beschaffen gewesen sei, wie wir in der Auferstehung sein werden, antwortet Oetinger: „Diese Dinge gehören in die Disciplinam arcani und sollen nicht vor der Zeit so weit verfochten werden, biß genugsame Einschränkungen des Lichts in dem tausend-järigen Reiche gegeben werden; da wird auch das, was in J[AKOB] B[ÖHME] zu viel ist, corrigirt und in seine rechte Ordnung gebracht werden."[56] Für Oetinger und gleichermaßen auch für BÖHME ist es indessen eine Gewißheit, daß die Wiedergeburt zum neuen Menschen mit der Taufe schon begonnen hat.[57]

[56] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 22: Artikel „Adam".
[57] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 313: Artikel „Taufe".

GUNTRAM SPINDLER

Das „Wörterbuch" als Werk der Philosophia sacra*

Das *Biblische und Emblematische Wörterbuch* von 1776, das im *Kleinen Biblischen Wörter Buch* bzw. im *Kurtzen Emblematischen Wörter-Buch* aus dem Jahre 1759 einen bescheidenen Vorgänger hatte und das nach dem Willen seines Verfassers mit der ebenfalls erstmals 1776 erschienenen Predigtsammlung mit dem - zu erschließenden - ursprünglichen Titel *Grundbegriffe des neuen Testaments in einem neuen Jahrgang von Predigten über die Sonn-Fest- und Feyertägliche Episteln* ... zusammen zu sehen ist, muß als ein Höhepunkt von Oetingers lebenslangen Bemühungen als Denker und Autor angesehen werden. Vieles, was er schon früher behandelt hat, faßt er in diesem *Wörterbuch* zusammen. Häufig verweist er darin auf frühere Schriften und übernimmt wörtlich oder sinngemäß ganze Partien aus seinen älteren Werken.

Ausgehend von Begriffen des *Neuen Testaments,* in Verbindung damit dann aber auch von Vorstellungen der ganzen Bibel - „viele Begriffe werden im *Neuen Testament* aus dem *Alten* voraus gesetzt"[1] -, stellt Oetinger in einer eher assoziativen Weise nochmals wesentliche Teile seines lebenslang erstrebten „Systems" dar, d. h. des Ganzen der Wahrheit in Gestalt eines Philosophie, Theologie und alle Wissenschaften umfassenden und miteinander vereinenden „Gesamtsystems", wie er es durch die Betrachtung der lebendigen Weltwirklichkeit als den „Werken Gottes" und ihrer Geschichte sowie - damit korrespondierend - in der *Heiligen Schrift* als dem letzten Maßstab aller Wahrheit fand. Dieses sein „System" sah er damit aber zugleich als das - wahre - „Gesamtsystem" der Bibel an, die für ihn nicht nur die volle Wahrheit in theologischen, sondern auch in allen philosophischen Dingen enthielt. In Wirklichkeit freilich interpretierte er dieses sein „System" weithin in die biblischen Begriffe und Aussagen hinein. Aber er war ja der Überzeugung, daß „sehr vieles in *heiliger Schrift* durch Folgen und Consequenzen" liege.[2]

Obwohl somit Philosophie und Theologie im umfassenden Sinn für Oetinger nicht zu trennen, sondern eng aufeinander bezogen und einander zugeordnet sind, so macht doch die Lehre von Gott, seinem Wesen, seinem Leben, von den Stufen seiner Selbstoffenbarung, von der erschaffenen lebendigen Weltwirklichkeit, ihren - letztlich in Gott gegründeten - „Prinzipien" und Kräften und ihrem Verhältnis zum Schöpfer, von den Begebenheiten in ihr, sowie vom Menschen, seinem Wesen, seiner Seele und ihren Vermögen, seinem Leben in der Gesellschaft mit anderen und seinem Zustand nach dem Tode als von ihm so genannte „Philo-

* Zum ganzen Zusammenhang siehe SPINDLER, *Realität und Leiblichkeit.* - OETINGER, *Epistelpredigten* wird hier nach der Ausgabe 1776 zitiert *(Grundbegriffe des neuen Testaments).* Die Seitenverweisungen auf OETINGER, *Versuch eines Wörterbuchs* beziehen sich auf Text *B* in der vorliegenden Edition.

[1] OETINGER, *Versuch eines Wörterbuchs,* S. 261.

[2] OETINGER, *Wörterbuch,* S. 44.

sophia sacra" bzw. „Philosophie der *Schrift*" oder - wahre - „Grundweisheit" im engeren, eigentlichen Sinn einen entscheidend wichtigen Teil seines „Gesamtsystems" aus. Dies vor allem auch deswegen, weil sie das Fundament der rechten Erkenntnis von der Erlösung bzw. der ganzen Theologie im eigentlichen Sinn bildet.[3]

Aber auch gerade das *Neue Testament* enthält in seinen Augen solche „Schriftphilosophie" als Grundlage der eigentlich theologischen Aussagen - in Zusammenhang und in Übereinstimmung mit der ganzen Bibel.[4]

Die „Philosophie der *Schrift*" oder - rechte - „Grundweisheit" einschließlich der Lehre von der wahren Erkenntnis, hat Oetinger nun aber von Anfang an vor allem in der Auseinandersetzung mit der für ihn wichtigsten philosophischen Strömung seiner Zeit herausgebildet, den Vorstellungen des LEIBNIZ und des WOLFF sowie denjenigen ihrer Schüler und Anhänger. Mit deren Philosophie hatte er sich vor allem seit dem Beginn seines Studiums in Tübingen (1722) intensiv beschäftigt.

Zu Beginn dieser Beschäftigung war Oetinger offensichtlich noch der Ansicht gewesen, daß diese Lehren mit den Begriffen und Aussagen der Bibel bzw. mit den Offenbarungsinhalten in Übereinstimmung gebracht werden könnten. Aber bereits in den letzten Jahren seines Studiums setzte sich bei ihm - auch auf Grund seiner Bekanntschaft mit dem Werk JAKOB BÖHMES - die Erkenntnis durch, daß die *Schrift* mit den „Systemen" von WOLFF und von LEIBNIZ unvereinbar sei und die Anwendung dieser Philosophie auf die Auslegung der Bibel deren Zusammenhang und damit sowohl das ihr innewohnende - wahre - „philosophische" als auch das darauf beruhende und mit ihm verflochtene theologische „System", und so ihr Gesamtsystem der Wahrheit, zerstöre.[5] Obwohl der Erfolg von WOLFFS Philosophie, im Gegensatz zu derjenigen von LEIBNIZ, schon zur Mitte des 18. Jahrhunderts wieder im Niedergang begriffen war, wobei ein gewisser Einfluß an den Hochschulen doch bis in die siebziger Jahre und darüber hinaus anhielt, sah Oetinger in jenem und seiner Schule - neben LEIBNIZ - bis zuletzt seinen philosophischen Hauptgegner. Es ist ziemlich sicher, daß Oetinger im Laufe dieser lebenslangen Auseinandersetzung die meisten Hauptwerke WOLFFS kennengelernt hat. Auch von den Schriften von LEIBNIZ, soweit sie zu Oetingers Lebzeiten schon veröffentlicht waren, sind ihm eine ganze Anzahl bekannt gewesen. Er differenziert auch immer wieder einmal zwischen den beiden, sieht aber letztlich doch im Lehrgebäude WOLFFS eine Systematisierung der Ausführungen des großen Universalgelehrten.

In seinem *Biblischen Wörterbuch* erwähnt Oetinger neben LEIBNIZ und WOLFF selbst von den unter ihrem Einfluß Stehenden namentlich nur den Tübinger Professor der Philosophie und der Theologie ISRAEL GOTTLIEB CANZ (1690-1753),

[3] Siehe dazu OETINGER, *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 254. Vgl. *Hohespriestertum Christi*, S. 36.

[4] Siehe dazu OETINGER, *Wiedergeburt*, S. 379. 300.

[5] Siehe dazu OETINGER, *Leben und Briefe*, S. 40 f. 43-45. 48 f. 62 f.; *Genealogie*, S. 34; *Philosophie der Alten* II, S. 41.

den Theologen bzw. theologischen Wolffianer SIEGMUND JACOB BAUMGARTEN (1706-1757) und - eher positiv - den selbständigen Verarbeiter LEIBNIZISCHER und WOLFFSCHER Ideen GOTTFRIED PLOUCQUET (1710-1790).[6]

Doch die lebenslange Auseinandersetzung mit der Weltweisheit von LEIBNIZ und WOLFF, mit der „Leibnizisch-Wolffisch-Canzisch- oder Baumgartische[n] Philosophie"[7], die so wichtig für die Ausbildung von Oetingers eigenem „System" geworden und die so in vielen seiner Werke erkennbar ist, spiegelt sich nun auch in dieser seiner letzten großen Schrift, dem *Wörterbuch* wider, in dem gerade auch den „ungewissen Begriffen der meisten Philosophen begegne[t]" werden soll.[8] Dabei ist der Ton des Disputs gegenüber den früheren Büchern eher moderater geworden. Zu beachten ist dabei freilich, daß Oetinger, der ja sein *Wörterbuch* dem erstmals 1772 herausgekommenen *Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre* des Berliner Neologen WILHELM ABRAHAM TELLER (1734-1804) entgegenstellt, diesen wie die anderen Verfechter der von ihm bekämpften „falschen Schrifterklärungen"[9] eben von LEIBNIZ und WOLFF - auf eine verhängnisvolle Weise - beeinflußt sieht.[10] So bemerkt er besonders auch in der Absicht TELLERS, in seinem Buch die Religion Jesu von ihren menschlichen Umständen und Anpassungen zu trennen und sie in praktisch-ethischer Weise und Ausrichtung zur Wirksamkeit zu bringen, eine methodische und inhaltliche Einwirkung des von LEIBNIZ und WOLFF repräsentierten „Idealismus", wodurch nicht nur die Vernunft zum entscheidenden Kriterium der Wahrheit der biblischen Aussagen erhoben werde, sondern auch die Realität der dort dargestellten „Dinge" weithin entleert werde.[11]

[6] Zu CANZ siehe OETINGER, *Wörterbuch*, S. 65. 189 f. 425. Auch wenn im *Wörterbuch* auf S. 65. 103. 123 ohne Nennung eines Vornamens nur von „Baumgartisch" bzw. „Baumgarten" die Rede ist, so ist es doch sehr wahrscheinlich, daß es sich dabei nicht um den von WOLFF geprägten Philosophen ALEXANDER GOTTLIEB BAUMGARTEN (1714-1762), sondern um dessen älteren Bruder, den in bestimmter Weise ebenfalls von WOLFF beeinflußten Theologen SIEGMUND JACOB BAUMGARTEN handelt. Diesen kannte Oetinger persönlich und nur diesen erwähnt er auch sonst in seinen Schriften. Siehe OETINGER, *Leben und Briefe*, S. 64. 457 f. 477. 483. 495; *Theologia* 1979, Teil 1, S. 66 bzw. Teil 2, S. 34. Für Oetinger waren die von ihm bekämpften Neologen wie TELLER von SIEGMUND BAUMGARTEN beeinflußt (*Wörterbuch*, S. 103. 123). Zu PLOUCQUET siehe *Wörterbuch*, S. 48. 65. 247. 253. 369.

[7] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 65.

[8] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 260.

[9] Siehe den Titel von Oetingers *Wörterbuch*. Oetinger hat damit vor allem die wie TELLER hauptsächlich in Berlin wirkenden gemäßigten Aufklärungstheologen bzw. Neologen AUGUST FRIEDRICH WILHELM SACK (1703-1786), JOHANN JOACHIM SPALDING (1714-1804; siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch*, S. 64 f. 141) und ANTON FRIEDRICH BÜSCHING (1724-1793) im Auge, dann aber auch JOHANN SALOMO SEMLER (1725-1791) in Halle und den radikalen Naturalisten KARL FRIEDRICH BAHRDT (gest. 1792). Siehe dazu OETINGER, *Epistelpredigten* II, S. 261. 245-260; *Wörterbuch*, S. 63 u. passim.

[10] Siehe dazu OETINGER, *Epistelpredigten* II, S. 245 f. 250-258, bes. S. 253 f. u. I, S. 170 f.; *Wörterbuch*, S. 64 f.; *Leben und Briefe*, S. 315. 758.

[11] Siehe dazu WILHELM ABRAHAM TELLER, *Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre*. Vierte Auflage. Berlin 1785, S. XLIV ff., bes. S. XLVIII ff. OETINGER, *Epistelpredigten* II, S. 261 f. u. S. 256-260; *Wörterbuch*, S. 9. 63.

Erkenntnislehre

Oetinger hatte versucht, im Gegensatz zu WOLFF und auch zu LEIBNIZ, bei denen alle Bewußtheitsinhalte mehr oder weniger als Abwandlungen der Vorstellungskraft angesehen wurden, neben dem „Erkennen" bzw. Denken und dem Begehren bzw. Wollen das Fühlen als eigenständige Grundkraft der Seele zu bestimmen. Diese Versuche, die er in seinen Schriften vor allem seit den fünfziger Jahren immer wieder unternommen hatte und mit denen er sich im Trend der philosophischen Entwicklung seiner Zeit befand, finden im *Wörterbuch* einen gewissen Abschluß. So stellt er auf Seite 140 dieses Werkes unter dem Stichwort „Gefühl, Aestisis" fest: „Der Mensch hat in sich Erkänntniß und Gefühl."[12] Er beruft sich dabei auf die einzige Stelle im *Neuen Testament* -Phil 1,9 -, in der das Wort αἴσθησις vorkommt, allerdings mehr im Sinne von „sensus" bzw. Empfindung. Freilich hat Oetinger die („äußere") Empfindung von der sozusagen „inneren" Empfindung, d. h. dem Gefühl, oft nicht genau unterschieden.[13] Zugleich nimmt er damit aber auch Aussagen seiner Abhandlung *Zwo Fähigkeiten* vom Jahr 1775 auf, auf die er in diesem Zusammenhang ausdrücklich hinweist.[14]

Nun hat aber das Fühlen für Oetinger vor allem erkenntnistheoretische Bedeutung. In Gestalt des „erkennenden Gefühls" oder des „allgemeinen Wahrheitsgefühls", in dem „Empfindung und Erkenntnis", also Fühlen und Denken „in einander" sind[15], wird es von ihm als wesentliches Mittel zur Erfassung der Wahrheit gedacht und dem deutliche Vorstellungen der Dinge vermittelnden bzw. - deutliche - Begriffe bildenden, richtige Urteile oder Sätze und Schlüsse formenden Verstand sowie der diese Wahrheiten ordnenden und miteinander verknüpfenden Vernunft bei WOLFF und auch bei LEIBNIZ entgegengestellt. Die von Oetinger für dieses „allgemeine Gefühl aller Menschen" in der Regel gebrauchte Bezeichnung „sensus communis" tritt jedoch im *Wörterbuch* etwas zurück. Einige Aussagen zur Beschreibung und Bestimmung des „sensus communis", die früher gemachte aufnehmen, finden sich freilich auch hier. So schreibt er: „Wir begnügen uns aber in unserer Schwachheit, und glauben, wie Paulus sagt, daß man Gott fühlen und finden könne, wenn man ihn sucht. Apgsch. 17, 27 ... Die Seele hat Verstand und eine Sehnsucht nach dem Ewigen, und die Liebe. Der Verstand erkennt Stückweise nach 1. Kor. 13, aber die Liebe ist etwas besonders, und diese fühlt eigentlich ... Also muß Leben etwas seyn, das dem allgemeinen Sinn gemäß ist, und das jedermann durch ein dunkel Gefühl vernimmt."[16]

Während es WOLFF und seinen philosophischen und theologischen Schülern wie z. B. CANZ und BAUMGARTEN bei der wahren Erkenntnis vor allem auch auf die Deutlichkeit der Begriffe in den Sätzen und Schlüssen ankommt, die dann gemäß der mathematischen, wissenschaftlichen Methode zu Definitionen, Theoremen

[12] Siehe dazu auch OETINGER, *Wörterbuch*, S. 384.
[13] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch*, S. 94.; *Versuch eines Wörterbuchs*, S. 93.
[14] Siehe OETINGER, *Wörterbuch*, S. 140 f.
[15] OETINGER, *Zwo Fähigkeiten*, S. 9. Siehe auch *Wörterbuch*, S. 94.
[16] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 141 f. 85.

und Problemen führen, stellt Oetinger fest: „Lehren kan man wohl bald fassen, wenn sie deutlich vorgetragen werden, aber die Deutlichkeit macht es nicht aus; daher gibt es heut zu Tag wenig Gelehrte, weil sie meynen, wenn sie die Erklärungen des WOLFFEN inne haben, und daraus Lehr-Sätze ziehen und Aufgaben auflösen, so seyen sie gelehrt: aber die Lehre Jesu und der Apostel lernt man so nicht ... Die wahre Lehre solle Gesundheit der Seelen bringen, nichts wider den Sensum communem, oder wieder [sic!] das allgemeine Menschen-Gefühl einführen, sie soll ein ernsthaftes Wesen mit sich bringen, und keine ungewichtige verderbliche Worte, keine leere und nichts bedeutende Wortspiele in sich haben."[17]

Die von Oetinger vor allem in seinen früheren Werken so hochgeschätzte „cognitio centralis", die als „der höchste Grad des allgemeinen Wahrheitsgefühls"[18] ebenfalls auf dem „Fühlen" beruht, so aber die unmittelbare, ganzheitliche, vollkommene Erfassung des Wesens der Dinge und ihrer „Prinzipien" durch vollständige Verwandlung des Subjekts in das Objekt darstellt, wird im *Wörterbuch* freilich kaum noch erwähnt. Dies ist aber wohl auch darin begründet, daß deren früher von Oetinger behauptete Überlegenheit gegenüber dem Verstand und der Vernunft - wohl auch wegen verschiedener Erfahrungen, wie derjenigen mit den Schwächen des mit der Zentralschau begabten thüringischen Bauern MARKUS VÖLKER - nunmehr von ihm kritischer beurteilt wurde: „Aber viel etwas anders ist die Erkänntniß ohne Bilder, da man transformirt wird in das, was man erkennt durch göttliche Berührung. Diese ist wiederum natürlich und göttlich ... Durch dergleichen [natürliche] Erkänntniß sind viele irre geführt worden."[19]

Diese durch entsprechende Erfahrungen bedingte kritischere Einstellung gegenüber der „cognitio centralis" zeigt sich auch darin, daß nun gerade auch im *Wörterbuch* jenen beiden Vermögen Verstand und besonders Vernunft - auch dem „sensus communis" gegenüber - wieder eine deutlich bedeutendere Rolle bei der Erkenntnis der Wahrheit zugemessen wird, wenn auch unter dem Vorzeichen einer gewissen allgemeinen Altersskepsis: „Letztlich muß man Vernunft nicht in verächtlichen Sinn ziehen ... Vernunft mit Verstand [im Sinne BÖHMES] ist die edelste Gabe im Menschen (Röm. 2,15; 2. Kor. 10,5)." Denn „jezo müssen wir stückweiß und syllogistisch erkennen, da muß man im geringsten treu seyn." Schließlich sind wir „in dieser Welt in statu Embryonatus ... Bis zur Auferstehung sind wir noch nicht im rechten Sehepunkt. In der Stadt Gottes sehen wir erst mit hellen Augen ..."[20]

[17] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 220 f.; zu WOLFF siehe *Vernünfftige Gedancken Von den Kräfften des menschlichen Verstandes...*, genannt *Deutsche Logik*. 11. Auflage. Halle 1742, Kap. 1, §§ 14 ff., 36 ff., Kap. 3, § 14, u. Kap. 6, §§ 3 ff.

[18] OETINGER, *Leben und Briefe*, S. 565.

[19] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 104. 285. Zu MARKUS VÖLKER siehe OETINGER, *Leben und Briefe*, S. 105-109, bes. S. 106.

[20] Die Zitate siehe OETINGER, *Wörterbuch*, S. 343. 94.; *Zwo Fähigkeiten*, S. 31. Vgl. dazu *Wörterbuch*, S. 104. 285, sowie *Versuch eines Wörterbuchs*, S. 104.

Die empiristisch geprägte, ja zuweilen geradezu sensualistisch anmutende Grundeinstellung Oetingers im Blick auf die Art und Weise der Erlangung wahrer Erkenntnis, besonders auch hinsichtlich der Erfassung der lebendigen Weltwirklichkeit und ihrer Begebenheiten sowie ihrer „Kräfte", findet ebenfalls im *Wörterbuch* ihre Bestätigung. Während bei WOLFF wie bei LEIBNIZ die Sinne nur klare, aber keine deutlichen Vorstellungen vermitteln und somit eine gegenüber dem Verstand geringerwertige Erkenntnis bieten[21], steht für Oetinger fest, daß schon die Sinnesempfindungen ausreichende, „deutliche" und damit wahre Erkenntnis schenken. Hatte er so bezüglich des Wertes der Sinnesempfindungen schon früh konstatiert: „Alle Wahrheit des möglichen gründet sich auf denen gehabten wirklichen Empfindungen"[22], so wird nunmehr am Ende des Forscherlebens hinzugefügt: „Man werfe die Empfindung nicht weg, denn ohne diese ist keine wahre Erkänntniß." Dementsprechend ist für ihn auch nur dann „Warheit in Begriffen . . ., wann unsere Begriffe der Sache selbst gleich seyn".[23]

Da aber die – „gemeinen" – Erfahrungen bei Oetinger direkt auf den Sinnesempfindungen beruhen, so gewähren auch sie gültige, wahre Erkenntnisse.[24] Nun bleibt aber Oetinger bei der Bestimmung der „Kräfte" und der letztlich in Gottes Leben gegründeten „Prinzipien" der lebendigen Weltwirklichkeit, die er den seiner Meinung nach „abstrakt" gewonnenen, nicht auf Erfahrung beruhenden LEIBNIZISCHEN Monaden und den „einfachen Dingen" WOLFFS als den Elementen der Welt und ihrer Körper entgegenstellt, oft auch nicht bei den Sinnesempfindungen und bei den (gemeinen) Erfahrungen bzw. dem „sensus communis" als dem einfachen Tatsachenwissen stehen, sondern versucht, jene – zumindest in der Theorie – mit Hilfe des Verstandes bzw. der Vernunft, und zwar durch „Induktion", zu erlangen.[25] Faktisch übernimmt er dabei aber meist Vorstellungen anderer Denker, welche diese nach seiner Überzeugung entweder tatsächlich aus der Erfahrung oder aber durch die Zentralschau gewonnen haben. Zugleich kombiniert er diese Vorstellungen mit Aussagen der Bibel, die ja seiner Meinung nach „aus dem höchsten Verstand" geschrieben ist und deshalb auch die wahre Erkenntnis bezüglich der „Gründe" der lebendigen Natur bzw. der ganzen „Physic" und Metaphysik enthält.[26]

So erscheinen bei ihm nicht nur die entsprechenden Vorstellungen der Kabbala und NEWTONS, dessen Philosophie „mit der *Schrift* am meisten überein kommt", sondern besonders auch die des JAKOB BÖHME als wahre Interpretamente der *Heiligen Schrift.*[27] Gerade im *Wörterbuch* wird BÖHME neben der Kabbala und

[21] Siehe dazu WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt . . .*, genannt *Deutsche Metaphysik.* 6. Auflage. Frankfurt und Leipzig 1736, §§ 277. 279–281. 867. Zu LEIBNIZ siehe *Essais de Théodicée . . ., Essais sur la bonté de Dieu . . .*, § 289. *Opera philosophica . . .*, Hg. von J. E. ERDMANN. Reprint der Ausgabe 1840. Aalen 1959, S. 590.

[22] OETINGER, *Wiedergeburt,* S. 205.

[23] Zu den Zitaten siehe OETINGER, *Wörterbuch,* S. 93. 351.

[24] Siehe OETINGER, *Zwo Fähigkeiten,* S. 26 f.

[25] Siehe dazu OETINGER, *Metaphysik,* Dedikationsschreiben u. S. 3.413.416.

[26] Siehe dazu OETINGER, *Zwo Fähigkeiten,* S. 18; *Inquisitio,* S. 26, § 14, u. S. 109 ff.; *Wiedergeburt,* S. 379.

[27] Zitat in OETINGER, *Wörterbuch,* S. 289 f. Zu BÖHME siehe *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 152.

NEWTON immer wieder - im wesentlichen zustimmend - angeführt. Ja, Oetinger führt sogar ausdrücklich Begriffe BÖHMES in die biblische Terminologie ein.[28]

Ebenfalls in seinem *Wörterbuch,* und zwar bezeichnenderweise schon in der Vorrede dazu, gibt Oetinger - allerdings auf eher indirekte Weise - nochmals Auskunft über seine Ansicht von den zwei wichtigsten Quellen der Erkenntnis der Wahrheit und ihrem Verhältnis zueinander. Diese Quellen sind für ihn „die Werke Gottes", d. h. die lebendige Weltwirklichkeit als Schöpfung bzw. die Natur, und die „Worte Gottes", die *Heilige Schrift.* Beide Quellen sind aufeinander bezogen, ergänzen und korrespondieren einander, ja sie stehen in Analogie zueinander und interpretieren sich gegenseitig. Eben dieser Bezug der „Werke Gottes" und der daraus fließenden Erkenntnisse auf seine „Worte" ermöglicht dann aber auch erst die wahre Erklärung der Bibel, soweit das in gegenwärtigen Zeiten überhaupt möglich ist. Trotzdem bleibt diese doch immer die letztlich entscheidende Quelle der Wahrheit.[29] So heißt es bei Oetinger im *Wörterbuch:* „Man muß die Werke Gottes verstehen ... Die Werke Gottes geben grossen Verstand den Worten Gottes. Die Seelige im Himmel sehen in dem Tempel Gottes und in der Hütte des Zeugnisses Offenb. 15 die Worte und Werke Gottes nebeneinander; darum verstehen sie dort erst die *Schrift* ..." Und weiter: „Schließlich ist noch zu bemerken, daß weil äusseres und inneres neben einander lauft und Werke und Worte Gottes müssen zusammen genommen werden zur Erklärung der *heiligen Schrift,* so müssen viele äusserliche Dinge, die die *Schrift* voraus sezt, in diesem *Wörterbuch* mit eingeschoben werden. Denn man muß alles zusammen nehmen, was zur Analogie der Werke und Worte Gottes gehöret."[30]

Deshalb erörtert Oetinger in seinem *Wörterbuch* auch Probleme und Lehren, welche die „Werke Gottes" betreffen, d. h. die Weltwirklichkeit bzw. die Natur und ihr Leben. Denn bei der Erfassung der gesamten Wahrheit mit dem Ziel der „Philosophia sacra" gewährt für Oetinger die lebendige Natur nicht nur wahre philosophische, sondern auch theologische Erkenntnis, während die *Schrift* wiederum sowohl die volle theologische als auch alle philosophische Wahrheit im weiten Sinne als deren Grundlage bietet. Faktisch sind aber die „Werke" und die Worte Gottes vor allem wieder die - teilweise - einander korrespondierenden Quellen für die Erfassung des Lebens der Weltwirklichkeit sowie ihrer „Kräfte" und „Prinzipien", die letztlich im Leben Gottes bzw. in dessen Potenzen begründet sind. Denn „vom Leben muß man erstlich aus den Werken Gottes den Begriff ziehen, hernach aus der *heiligen Schrift*".[31] Es geht dabei aber immer auch in besonderer Weise um die Erkenntnis Gottes und seines Lebens als den Ursprung und der Quelle allen natürlichen und geistlichen-ewigen Lebens.[32]

Auf Grund seiner Auffassung von den Quellen der Erkenntnis der Wahrheit wirft Oetinger unter anderen auch WOLFF vor, „von den Oraculn [der *Schrift*

[28] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch,* Personenregister, und als Beispiel für die Einführung eines Begriffs BÖHMES S. 324 f.: Artikel „Tinctur".
[29] Siehe dazu OETINGER, *Leben und Briefe,* S. 563. 569 u. S. 4; *Wörterbuch,* S. 419 f.
[30] OETINGER, *Wörterbuch,* S. 10.
[31] OETINGER, *Wörterbuch,* S. 216. Siehe dazu auch *Wörterbuch,* S. 156. 217 f.
[32] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch,* S. 218 f. und *Epistelpredigten* I, S. 397.

zu] abstrahiren", wo doch gerade auch „die Theologie und Metaphysik ... aus Oraculn ... gelernt werden" müsse.[33] Diese Mißachtung der - philosophischen - Aussagen der Bibel hat aber nach seiner Meinung bei LEIBNIZ und WOLFF wiederum dazu geführt, daß sie mit ihren Monaden bzw. „einfachen Dingen" zu einem unrichtigen Gottesbild und außerdem zu falschen Vorstellungen von den Elementen und Grundkräften der Weltwirklichkeit gelangt sind.[34]

Nicht nur die Betrachtung der Natur, sondern auch die damit übereinstimmende Auslegung der *Heiligen Schrift* erweist für ihn die Unmöglichkeit der Ontologie und Kosmologie wie auch der darauf fußenden „Physik" und Gotteslehre der beiden Philosophen. Darin hatte Oetinger sicher recht, daß für WOLFF, aber auch für LEIBNIZ, im Gegensatz zu ihm selbst die Bibel als eigenständige Quelle der Erkenntnis in der Philosophie, besonders in ihren zentralen Teilen wie der Logik, der Ontologie, Kosmologie, Psychologie und Naturlehre, nicht mehr in Frage kam. Zwar betont WOLFF, vorwiegend aus Gründen der Selbstverteidigung, daß die *Schrift* bzw. die aus ihr fließende Theologie im umfassenden Sinne und die Vernunft bzw. die darauf beruhende philosophische Wahrheit sich nicht widersprechen könnten[35], doch das ändert nichts an der Tatsache, daß er für die Begründung seiner Philosophie selbst auf die Offenbarung verzichten kann und auch verzichten will.[36] Erkenntnisquelle dafür ist ihm allein das Natürliche, d. h. die Welt einschließlich des Menschen und dessen Bewußtsein sowie der natürlichen Erkenntniskräfte, die in der Vernunft kulminieren.[37] Umgekehrt denken weder LEIBNIZ noch WOLFF daran, dieses Natürliche oder die Natur selbst zur Quelle für spezifisch theologische Wahrheiten zu machen; weder die Ökonomie des Heils noch die Erlösung selbst kann daran abgelesen werden.[38] Einig sind sich Oetinger und WOLFF allerdings in der Überzeugung, daß die Natur und die Vernunft zu wahren Aussagen über Gott verhelfen.[39]

Anhänger von WOLFF unter den Theologen wie CANZ und BAUMGARTEN haben dann freilich zu Oetingers Verdruß versucht, nicht nur die an der Mathematik orientierte „wissenschaftliche Methode" WOLFFS in der Theologie anzuwenden, sondern auch - so vor allem CANZ - philosophische Vorstellungen und Lehren

[33] OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 223. Siehe auch *Wörterbuch*, S. 408.

[34] Siehe OETINGER, *Metaphysik*, S. 14.

[35] Siehe dazu WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, § 378 f., und *Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge ...*, genannt *Deutsche Teleologie*. Neue Auflage. Halle 1752, unpaginiertes Widmungsschreiben WOLFFS vom 30. 9. 1723.

[36] Siehe dazu WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, § 380; *Anmerckungen über die vernünfftigen Gedancken von Gott ...*, genannt *Deutsche Metaphysik 2. Band.* Frankfurt/Main 1724, § 381. Zu LEIBNIZ siehe *Anmerkungen zu dem Werk des Sophianus „Vernünftige Religion"*; in G. W. LEIBNIZ, *Philosophische Schriften*. Hg. u. übersetzt von H. H. HOLZ, Bd. 1: *Opuscules Métaphysiques/Kleine Schriften zur Metaphysik*. Darmstadt 1965, S. 404.

[37] Siehe dazu MAX WUNDT, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Hildesheim 1964, S. 160-173. 176-178.

[38] Siehe dazu WOLFF, *Deutsche Metaphysik 2. Bd.*, § 381. Zu LEIBNIZ siehe *Essais de Théodicée ...*, *Discours ...*, § 5. *Opera Phil.*, S. 481.

[39] Siehe WOLFF, *Deutsche Metaphysik 2. Bd.*, § 354, u. WUNDT, S. 179. 193 f.

Wolffs und Leibniz' mit einer ganzen Anzahl von Lehrstücken der Dogmatik bzw. mit Glaubenswahrheiten zu verbinden und diese dadurch zu stützen.[40]

Vom rechten Verständnis der *Heiligen Schrift*

Die Erkenntnislehre Oetingers, ausgebildet in der Auseinandersetzung mit Leibniz und Wolff, hat nun aber nicht nur Bedeutung für seine Metaphysik, und damit vor allem auch für die Vorstellungen von der lebendigen Weltwirklichkeit, ihren „Kräften" und „Prinzipien" sowie ihrem Verhältnis zu Gott, sondern auch für seine Hermeneutik, für das Verständnis der Bibel. Dies zeigt sich wiederum in besonderer Weise am *Biblischen Wörterbuch*. In seiner Abhandlung von den *Zwo Fähigkeiten* aus dem Jahre 1775 schreibt Oetinger kurz und bündig: „Bey dem Empfinden ist wohl zu betrachten, daß wir nicht nur die Sache, wie sie scheint, sondern wie sie ist, empfinden."[41] Mit dieser Aussage bestätigt Oetinger nicht nur seine schon erwähnte Ansicht, daß die Sinne selbst in der Regel schon ausreichende, wahre Erkenntnis gewähren, sondern er hat damit neben dem Mathematiker und Philosophen Johann Heinrich Lambert (1728–1777) aus Mülhausen im Elsaß in einer besonderen Hinsicht auch Leibniz und Wolff im Blick.

Oetinger stieß sich nämlich von jeher an der These von Leibniz wie auch von Wolff, die Körper und die aus ihnen bestehende sichtbare Außenwelt einschließlich der menschlichen Leiber seien als Aggregate der einfachen Substanzen oder Monaden bzw. – bei Wolff – der einfachen Dinge oder Elemente, und so auch deren Materie selbst, „nur" Phänomene, Erscheinungen[42], oder wie er sie selbst in negativer Verschärfung auch nennt, „Scheine" bzw. „Scheindinge".[43] Die Körper und die aus ihnen bestehende Außenwelt sind dabei so verstanden, wie sie von den Sinnen – verworren, undeutlich – erfaßt werden, besonders aber auch, wie sie durch das Denken mittels des Verstandes und der Vernunft von ihrem wahren Wesen her begriffen werden. Er läßt sich von der scharfen Kritik an dieser Auffassung auch nicht von seinem Wissen darum abbringen, daß die Welt und die sie ausmachenden körperlichen Dinge, samt ihrer Materie, zumindest bei Leibniz immerhin „phaenomena regulata" sind und daß so zwar nur die Monaden „absolute" Realität haben, den Körpern als Erscheinungen aber doch auch eine gewisse

[40] Siehe dazu I. G. Canz, *Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae usus in theologia per praecipua fidei capita* ... Editio nova emendata. Frankfurt und Leipzig 1749, Bd. 1, S. 1 ff. 154 ff. 462 ff. 540 ff. u. Bd. 2, S. 573 ff. 1008 ff. Weiter I. G. Canz, *Compendium Theologiae Purioris* ... Tübingen 1752, S. 1 ff. 168 f. 177 ff. 181 ff. 256 ff. 282 ff. Zu Baumgarten siehe Siegmund Jacob Baumgarten, *Evangelische Glaubenslehre*, Bd. 1. Hg. von Johann Salomon Semler. Halle 1759, S. 3–5. 8. 28–49. 54 f. 82 f. 99. 180 f. 204 f. 207 f. 213 ff. 231 ff. 581 ff. u. ö.

[41] Oetinger, *Zwo Fähigkeiten*, S. 6.

[42] Siehe dazu Leibniz, *La Monadologie*, § 2. *Opera Phil.*, S. 705; *Examen des principes du R. P. Malebranche. Opera Phil.*, S. 693. Zu Wolff siehe *Cosmologia Generalis* ... Editio novissima emendatior. Verona 1736, §§ 176. 225 f. 296. 298. 300.

[43] Siehe dazu Oetinger, *Grundweisheit*, S. 40; *Metaphysik*, S. 31; *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 242 u. S. 136, sowie *Wörterbuch*, S. 64 f. 245. 119.

Realität zukommt, weil sie in einem gesetzmäßigen Zusammenhang stehen.[44] Oetinger wendet sich aber vor allem deswegen so vehement gegen jene Lehre der beiden Philosophen, weil er daraus bei ihnen auf die Wiederkehr der Irrlehre des Doketismus schließt, die für ihn mit dem Namen des Gnostikers KERINTHOS verbunden ist und die das wahre körperliche Menschsein Christi in Frage stellt.[45]

Weil Oetinger annimmt, die Auffassung von LEIBNIZ und WOLFF wie auch ihrer Schüler von den Körpern bzw. Leibern als Phänomenen habe die zeitgenössische Aufklärungstheologie der Neologen und hier besonders auch TELLER und sein *Wörterbuch des Neuen Testaments* beeinflußt, sieht er die wahre, und d. h. die real, konkret und „physisch" aufzufassende Christologie sowie andere damit verbundene und seiner Meinung nach für die Dogmatik wichtige Aussagen und Lehren der Bibel - wie auch vor allem deren Gottesvorstellung - gefährdet, ja annuliert.[46] Darüber hinaus, aber damit zusammenhängend, hält Oetinger dafür, daß jenes für ihn falsche Verständnis der Körper und Leiber bei LEIBNIZ, WOLFF und ihren Anhängern als Vertretern des „Idealismus" auch gerade in TELLERS Werk zur Mißachtung der „Sinnlichkeit", und d. h. der Realität, „Leiblichkeit", ja „Massivität" so vieler in der *Heiligen Schrift* dargestellter und ihm, Oetinger, wichtiger „Dinge" und Vorstellungen führe. Solche Mißachtung bedeute nicht nur ein Übergehen der „Eigentlichkeit" und Wirklichkeit der entsprechenden biblischen Aussagen, sondern zugleich die Abstrahierung, Entleerung und auch Moralisierung ihrer Inhalte, die deren Wesen ganz entgegenstehe. Damit aber, daß er mißachte, „daß die Sinnlichkeit der *Schrift* die Hauptabsicht Gottes ist", mache gerade TELLER all seine, ihm auch von Oetinger zugute gehaltenen Absichten zunichte.[47]

So wie für den - naiven - Realisten Oetinger die Dinge der Welt ihre leibliche Realität haben und als solche durch die Sinne in der Regel wahrhaft erfaßt werden, so haben auch viele „Dinge" und „Ideen" der *Schrift* „sinnliche", „körperliche", „physische" Wirklichkeit und müssen als solche behandelt, d. h. daraufhin ausgelegt und entsprechend verstanden werden. Trotzdem ist bei ihm aber die körperliche, leibhafte Realität vieler „Gegenstände" der Bibel, und besonders des *Neuen Testaments,* und damit auch diejenige der ihnen zugrunde liegenden Aussagen, letztlich als Geistleiblichkeit zu fassen, was schließlich dann auch für seine Auffassung vom „neuen Jerusalem" auf der neuen Erde gemäß der Beschreibung der *Apokalypse* gilt.[48]

[44] Siehe dazu LEIBNIZ, *Examen des principes du R. P. Malebranche. Opera Phil.,* S. 695; WOLFF, *Deutsche Metaphysik,* §§ 542-562 u. bes. § 572.

[45] Siehe dazu OETINGER, *Leben und Briefe,* S. 49; *Beurteilungen der wichtigen Lehre,* S. 96; *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 136 u. S. 242; *Grundweisheit,* S. 36; *Abhandlung,* S. 31; *Wörterbuch,* S. 245. 34. 46; *Epistelpredigten* II, S. 252.

[46] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch,* S. 64 f.; 33 f.; 254; *Epistelpredigten* II, S. 250-259, bes. S. 254-259.

[47] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch,* Personenregister; *Epistelpredigten* II, S. 257 f.

[48] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch,* S. 222 f.: Artikel „Leib, Soma", sowie S. 303. 417. 315. Die vollkommene Leiblichkeit ist die eigentliche Realität. Siehe *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 341.

Daneben wendet sich Oetinger auch gegen die Anwendung der mathematisch-wissenschaftlichen Methode auf die Erhebung und Darstellung der biblischen Lehren, wie sie in gewisser Weise schon von WOLFF propagiert worden war.[49] Diese in seinen Augen theoretisch-künstliche, allein dem Verstand und der Vernunft verpflichtete Methode mit ihrer Forderung nach genauen Definitionen und nach Demonstrationen sowie der durchgängigen Verknüpfung der Sätze, die er wiederum auch bei Neologen wie SEMLER und auch TELLER wirksam sah, ist seiner Meinung nach für die *Heilige Schrift* und ihre Auslegung nicht nur ungeeignet, sondern hat auch einen zerstörerischen Effekt.[50]

Es wird schon hier deutlich, daß bei Oetinger die Vorstellung von der Realität, und d. h. meist von der „Leiblichkeit" der Dinge und Geschehnisse im Bereich der Philosophie wie der Theologie, der Natur wie der *Schrift,* ein entscheidendes Motiv seines Denkens ist. Deshalb ist für ihn auch die Wahrheit „etwas Wesentliches"[51], d. h. sie liegt im Realen und „Physischen".

Gott und Welt

Die real-leibliche Inkarnation Gottes in Christus ist für Oetinger, wie schon zu sehen war, der Grund der wichtigsten philosophischen und der damit verbundenen theologischen Vorstellungen und Lehren der Bibel. Die Aussage „Gott hat sich in Christo körperlich herab gelassen" ist zwar „der Philosophen Aergerniß und Thorheit", aber es ruht „die Grundweißheit der *heiligen Schrift*" darauf.[52] Jene Christologie ist aber wiederum eingebettet in den Prozeß der Selbstoffenbarung Gottes, wie er sich für ihn als Gegenstand der Gotteslehre und Ontologie bzw. Kosmologie und auch der „Physik" darstellt. So ist in der Tat „die Offenbarung Gottes im Fleisch des Menschen-Sohns ... die gröste Offenbarung", aber darüber hinaus gilt, „daß alles körperlich solle heraus gekehrt werden durch Christum, was in Gott verborgen war".[53] Dazu gehört aber die „körperliche Offenbarung Gottes aus der Tiefe der Ewigkeit".[54]

Zwar ist es so, daß in Gott als Gott, d. h. „in den Tiefen der Gottheit ... kein Raum, keine Zeit, kein Bild" und gewiß „auch keine Monade" ist[55], aber das eigentliche Wesen Gottes ist nach Oetinger doch darin zu sehen, daß er als „actus purissimus" ein „ens manifestativum sui" ist, daß er sich von vornherein (selbst) offenbaren will.[56] Bei der Vorstellung von diesem Selbstoffenbarungsprozeß Gottes und im Blick auf die Entfaltung dieses Geschehens stützt sich Oetinger

[49] Siehe dazu WOLFF, *Deutsche Logik,* Kap. 12, bes. §§ 8.11. Vgl. WOLFF, *„Logica".* Editio altera emendatior. Frankfurt u. Leipzig 1732, §§ 968-981, bes. § 981, sowie Anm. 40.

[50] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch,* S. 158. 432 f. 149 f. 220. 345. 343. 143-146; *Epistelpredigten* II, S. 250-256. 258 f.

[51] OETINGER, *Wörterbuch,* S. 351.

[52] OETINGER, *Wörterbuch,* S. 254. Siehe auch S. 314.

[53] OETINGER, *Wörterbuch,* S. 165. 301. Siehe weiter S. 314. 358.

[54] OETINGER, *Wörterbuch,* S. 5 [55] OETINGER, *Wörterbuch,* S. 65.

[56] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch,* S. 287. 157. 104. 257. 48.

faktisch auf BÖHME, sodann auf die Kabbala und auch auf NEWTON, bei der Bezeichnung Gottes als „ens manifestativum sui" jedoch - gerade auch im *Wörterbuch* - auf den Tübinger Philosophieprofessor GOTTFRIED PLOUCQUET, wobei er aber dessen Aussagen - bewußt oder unbewußt - verändert.[57]

Die Selbstoffenbarung Gottes erfolgt nach Oetinger in mehreren, verschiedenartigen Phasen oder Stadien. Eine davon ist die lebendige Weltwirklichkeit auf Grund der Schöpfung, mit der jener Prozeß in die reale Zeit und den realen Raum eintritt. Immer ist dieser stufenweise Vorgang aber mit der Verleiblichung Gottes verbunden, immer bedeutet er zugleich Leiblichwerden, bis hin zum Körperlichwerden.[58] Da die „Kräfte" der Weltwirklichkeit bzw. ihres Lebens aber in den Potenzen des Lebens Gottes, und somit letztlich in diesem selbst, gegründet, „gewurzelt" oder damit „verknüpft" sind, so reicht das Leben bzw. die Leiblichkeit Gottes als Geistleiblichkeit schließlich bis in die natürlichen Dinge dieser Welt hinein. Diese Leiblichkeit Gottes bleibt zwar auch dann geistliche, vollkommene Leiblichkeit, sie ist aber so geradezu als das - innere - Wesen der körperlichen Welt und ihrer „Dinge" anzusehen.[59]

In dieser seiner Eigenschaft als „Wesen" der Weltwirklichkeit und ihrer Bestandteile ist das göttliche Leben bzw. die göttliche Leiblichkeit sogar der Erfassung mit Hilfe von Mitteln und Methoden menschlicher Erkenntnis zugänglich, besonders auch durch diejenigen der „emblematischen" Betrachtung und der Zentralschau.[60]

Der bisher angesprochene Prozeß ist aber nur die eine Seite oder Weise der Selbstoffenbarung Gottes, nämlich die des „Elohim", der aus seiner Tiefe und aus sich selbst heraustritt, der lebt und schafft. Sie läßt aber die Natur bzw. die Schöpfung letztlich als „Naturgeschichte" erscheinen. Zugleich offenbart sich Gott aber auch als „Jehova", als der Bundesgott und als der „Vater", im Rahmen der - menschlichen - Weltgeschichte und vor allem der Heilsgeschichte, der Ökonomie, die beide miteinander verbunden und wiederum in die „Naturgeschichte" eingebunden sind.[61] Auch die Weltgeschichte als Heilsgeschichte ereignet sich aber auf körperliche bzw. (geist)leibliche Weise, genauso wie die Aneignung des Heils, der Frucht der Erlösung, auf reale, „leibliche" Art geschieht. Ziel sowohl der Selbstoffenbarung Gottes in der Heilsgeschichte wie in der „Naturgeschichte", also „das Ende der Werke Gottes", ist dann aber „Leiblichkeit", d. h. die Offenbarung all dessen, was in Gott verborgen war, in - vollkommener -

[57] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch*, S. 48 u. S. 65. Oetinger bezieht sich auf PLOUCQUETS Hauptwerk *Principia de substantiis et phaenomenis* ... Frankfurt und Leipzig 1753, das unter verschiedenen Titeln in überarbeiteter und erweiterter Form, jedoch in der Hauptsache mit gleichem Inhalt, immer wieder herausgegeben worden ist. Dort aber wird Gott als „Ens eminentissime sibi manifestum" bezeichnet. Siehe *Principia* ..., Kap. 4, § 60.

[58] Siehe dazu OETINGER, *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 80; *Wörterbuch*, S. 246 f. 229. 82. 130. 286. 353. 334.

[59] Siehe dazu OETINGER, *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 171 f. 316 f. 346. 167 f. 325-327. 343-345; *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 203 f.; *Wörterbuch*, S. 331. 261. 324.

[60] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch*, S. 119. 246 f. 333.

[61] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch*, S. 188 f.; *Abhandlung*, S. 36.

Leiblichkeit.[62] Erreicht wird das aber nach der Maßgabe des „Vorsatzes Gottes" mit Hilfe des Sohnes Jesus Christus, der in der Gestalt des „Wortes" bzw. der „Weisheit" Anfang oder Urprinzip der Kreatur und der „Baumeister des Alls" gewesen ist und danach als Hoherpriester in Taufe und Abendmahl durch seine himmlisch-leiblichen „Kräfte" das einst verlorene göttliche Leben, die Herrlichkeit, in Form der inneren, geistlichen Leiblichkeit im äußeren gläubigen Menschen anfangsweise wiederherstellt und nach dem Tode bewahrt. Am Ende der Zeiten wird dieses Erlösungswerk Christi dann an allen Dingen, an der ganzen Schöpfung offenbar.[63]

Ein wichtiger Gesichtspunkt dieser Konzeption von der Selbstoffenbarung Gottes in der Gestalt von Leben und Leiblichkeit, die das Materialprinzip von Oetingers - Philosophie und Theologie umfassenden - „Gesamtsystem" der Wahrheit darstellt und die gerade auch im *Wörterbuch* ihren Niederschlag findet, ist nun aber, wie schon angedeutet, das Problem des Verhältnisses Gottes zur Welt als seiner Schöpfung. Dazu gehören die Überlegungen zur Möglichkeit und Wirklichkeit sowie zur Art und Weise der - „ordentlichen" wie außerordentlichen - Einwirkung Gottes auf die Weltwirklichkeit. Oetinger entscheidet sich in dieser Frage, die ja außer der Gotteslehre, der Ontologie bzw. der Kosmologie, der „Physik", der „Physiologie" und der Teleologie auch die Lehrstücke von der Schöpfung und Erhaltung berührt, für die Annahme und Bestimmung einer „Nähe" Gottes zu der von ihm geschaffenen Welt, ja seiner Gegenwart in ihr.[64] Mit seiner Fassung des Verhältnisses Gottes zur Welt unterscheidet sich Oetinger von LEIBNIZ und besonders von WOLFF.

Oetinger sieht die Bestimmung des Wesens Gottes bei WOLFF wie bei LEIBNIZ durch das Kognitive, Intellektuelle und Rationale geprägt. Sowohl WOLFF als auch LEIBNIZ betrachten nach seiner Ansicht Gott „als eine stillstehende Kraft, sich alle mögliche Welten für ihn vorzustellen".[65] Und Gottes Verstand ist nach WOLFF unendlich, unermeßlich und der „allervollkommenste"; außerdem hat er die „höchste Vernunft".[66] Dagegen ist für Oetinger Gottes Wesen bestimmt als „Bewegung, Ausgang aus sich, Offenbarung seiner innersten Einschrenckung, Manifestatio sui".[67]

Dementsprechend scheint Oetinger aber auch die Beziehung Gottes zur Welt bei LEIBNIZ und WOLFF vornehmlich unter kognitivem, „theoretisch"-abstraktem Aspekt zu sehen, wenn er im *Wörterbuch* schreibt: „Die Monaden-Lehre sagt . . .:

[62] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch*, S. 405. 358. 222 f.

[63] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch*, S. 349. 127. 257. 353. 269. 70. 225. 9 f. 174. 150. 152. 113 f. 38. 13. 115 f. 237. 239. 342. 123. 57. 62. 314. 120. 117. 290; *Epistelpredigten* I, S. 290 f. 247-249; *Epistelpredigten* II, S. 89. 101. 40.

[64] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch*, S. 342 (. . . „Gott, [der] . . . sich der Kreatur innig nahe macht . . ."); *Metaphysik*, S. 422.

[65] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 369. 190; *Epistelpredigten* II, S. 254. Zu dieser Bestimmung Gottes bei WOLFF siehe *Deutsche Metaphysik*, §§ 952-955. 1067. Zu LEIBNIZ siehe *La Monadologie*, § 53. *Opera Phil.*, S. 709; *Essais de Théodicée . . .*, *Essais sur la bonté . . .*, §§ 8. 52. 225. *Opera Phil.*, S. 506. 517. 573.

[66] Siehe dazu WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, §§ 952 ff.

[67] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 369. Siehe dazu auch *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 94.

Gott sehe die Sachen, wie sie innerlich seyen: nemlich in der infinitudine monadum, also sehe er keine Leiber, keine Farben, keinen Glanz, kein verschieden geartetes Licht ... Denn Gott ... siehet nicht anderst, als alles in jeder Monade, und jede in allen. Er sieht in der unendlichen Harmonie der einfachen Dinge alles in jedem und jedes in allem. Das kan bei Atomis Molis auch seyn ..."[68] Tatsächlich gilt nun aber bei LEIBNIZ hinsichtlich des Verhältnisses Gottes zur existierenden Welt mit ihren Dingen bzw. Körpern und den - natürlichen - Begebenheiten in ihr, daß sie von ihm „abhängt". Er ist der erste Grund der Dinge.[69] Die abgeleiteten, einfachen Substanzen oder Monaden wiederum, die in der ganzen Natur verbreitet sind, entstehen „pour ainsi dire par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment".[70]

Darüber hinaus stellt auch LEIBNIZ fest, „que la Créature dépend continuellement de l'opération Divine, et qu'elle n'en dépend pas moins depuis qu'elle a commencé, que dans le commencement".[71] Wenn man dann auch noch die sonstigen Aussagen von LEIBNIZ über die „conservation" und auch diejenigen über den „concursus" betrachtet, so kann man kaum von einer bloß kognitiv geprägten Beziehung Gottes zur Welt reden, eher wohl von einer letztlich theoretisch-begrifflichen und vor allem mechanistischen.[72] Das gilt noch viel mehr im Blick auf WOLFF, dessen Vorstellungen Oetinger ja oft mit denen von LEIBNIZ zusammenbringt und vermischt. Bei WOLFF bezieht sich die Erhaltung als „eine fortgesetzte Schöpfung" auf die „einfachen Dinge" oder „Elemente" - einschließlich der Seelen -, aus denen die „zusammengesetzten Dinge" oder die Körper bestehen, die wiederum die Welt ausmachen.

Diese Körper aber brauchen für das Erlangen ihrer Wirklichkeit, ihrer Existenz, „keine besondere ['unmittelbare'] Würckung Gottes", genausowenig wie die „Creatur" für die Veränderungen, die sich mit ihr ereignen.[73] Wie WOLFFS gesamte Ontologie und Kosmologie betrachtet Oetinger auch dessen Vorstellung vom Verhältnis Gottes zur Welt und seinen Beziehungen zu ihr ebenfalls als künstlich, begrifflich-abstrakt, als „eine kunstmäßige Einbildung"[74], die eine mechanistische Auffassung einschließt. Oetinger verwirft ja - gerade auch im Blick auf LEIBNIZ und WOLFF - jede mechanistische Bestimmung der Welt und der Dinge in ihr, etwa als „ewig aufgezogener", sich gleichsam selbst überlassener „Uhren" bzw. als „Maschinen".[75] In seinem Alterswerk, dem *Wörterbuch* freilich,

[68] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 65; siehe dazu auch S. 268. Vgl. dazu LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, § XIV. *Opera Phil.*, S. 822; WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, §§ 955-966, bes. §§ 960-964.

[69] Siehe LEIBNIZ, *Essais de Theodicée ...*, *Essais sur la bonté ...*, § 7. *Opera Phil.*, S. 506.

[70] LEIBNIZ, *La Monadologie*, § 47. *Opera Phil.*, S. 708.

[71] LEIBNIZ, *Essais de Theodicée ...*, *Essais sur la bonté ...*, § 385. *Opera Phil.*, S. 615.

[72] Siehe dazu LEIBNIZ, *Causa Dei asserta ...*, § 7-9. *Opera Phil.*, S. 653 u. §§ 10 f. *Opera Phil.*, S. 653; *Recueil de lettres ...*, *Second écrit de Mr. Leibniz*, § 8. *Opera Phil.*, S. 749.

[73] Siehe dazu WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, §§ 582. 603. 606. 1054 f.

[74] Siehe dazu OETINGER, *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 172 f. Vgl. auch S. 171 u. S. 175.

[75] Siehe dazu OETINGER, *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 12. 84; *Metaphysik*, S. 422; *Zeugung und Geburten der Dinge*, S. 46; *Wörterbuch*, S. 220. Vgl. dazu LEIBNIZ, *La Monadologie*, §§ 64. 77. 87. *Opera Phil.*, S. 710-712; *Recueil de lettres ...*, *Second écrit de Mr. Leibniz*, § 8. *Opera*

räumt er, bedingt durch seine gerade hier vertretene, an Jes 43,7 orientierte Lehre von den drei „Anfängen" oder „Graden" der Schöpfung und den daraus entstehenden Welten, im Blick auf die dritte, nämlich die „gemachte", d. h. die äußere, sichtbare Welt, nicht nur dem sonst von ihm verworfenen „Principium rationis sufficientis" bzw. dem Kausalitätsprinzip Geltung ein, sondern er bezeichnet diese - ganz im Gegensatz zu seiner sonstigen Auffassung von der lebendigen Weltwirklichkeit - auch gerade als - mechanisches - Uhrwerk bzw. als Maschine.[76]

Dessen ungeachtet beharrt Oetinger aber auf der Realität der Einwirkung Gottes auf die Welt und der Verbindung zwischen beiden - auch gerade im Gegensatz zu LEIBNIZ und besonders zu WOLFF, die er durch seine Anschauung von der „Nähe" bzw. die „nahe Beyheit" des Schöpfers zu seiner Schöpfung und seiner Gegenwart in ihr gewährleistet sieht.[77] Die - reale - Beziehung Gottes zur Welt ist damit ihrer Art nach als andauernde, „immediate", unmittelbare Einwirkung bzw. Einflußnahme bestimmt.[78] Da aber das - auflösliche - Leben der Kreatur und der gesamten Weltwirklichkeit mit dem Leben Gottes verbunden ist und von ihm erhalten wird, so ist es vor allem auch das Leben Gottes, mit dem dieser der Welt ganz nahe ist, d. h., daß er ihr letztlich durch das „Mittel" seines Lebens, durch dessen „Kräfte", „immediat" gegenwärtig ist und auf sie einwirkt: „Das Leben Gottes ist durch alles ..."[79] Da nun aber weiter die „Kräfte" des Lebens Gottes von Oetinger faktisch nicht nur mit den „Qualitäten" BÖHMES und den „Zentralkräften" NEWTONS, sondern auch mit den „sieben Geistern Gottes" und mit seiner Herrlichkeit gleichgesetzt werden, diesen aber auch eine - geistliche - Leiblichkeit eigen ist, so ist die Realität der Nähe Gottes zu seiner Schöpfung und seine Einwirkung auf sie - wiederum - in einer Art von „influxus physicus", d. h. als von „physischem", also „wesentlichem", „leibhaftem" Charakter zu sehen.[80]

Diese reale, „wesentliche" Nähe Gottes zu seiner Schöpfung als seine Gegenwart wird bei Oetinger in eigentümlicher Weise auch durch seine Vorstellung vom Raum gewährleistet, und zwar durch die Auffassung vom Raum als „Sensorium Gottes", wie auch - damit eng zusammenhängend - vor allem mittels der

Phil., S. 749. Weiter WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, §§ 554-562. 608 ff. 655 ff. Ebenso verwirft Oetinger die - für ihn „mechanische" - Lehre des LEIBNIZ von der Präformation der Körper und der zu ihnen gehörenden Seelen, die er in modifizierter Weise auch von KASPAR SCHWENCKFELD VON OSSIG (1489-1561) und CHARLES BONNET (1720-1793) vertreten sieht. Siehe dazu *Wörterbuch*, S. 286. 269. 171. 126. 48.

[76] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch*, S. 257. 152. 261. 269. 289. 358.

[77] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch*, S. 342. 349; *Wiedergeburt*, S. 148; *Inquisitio*, S. 164; *Metaphysik*, S. 422 f. 418; *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 94. 196.

[78] Siehe dazu OETINGER, *Metaphysik*, S. 418 („Gott influirt immediate."); *Wörterbuch*, S. 30 f.; *Wiedergeburt*, S. 150; *Schriftmäßiger Grund*, S. 53.

[79] Siehe dazu OETINGER, *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 171. 189 f. 160 f. 85. 234; *Zeugung und Geburten der Dinge*, S. 40. 46; *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 174 f. 172 (§ 5). 239; *Wörterbuch*, S. 35. 171. 70; *Epistelpredigten* I, S. 397; *Zwo Fähigkeiten*, S. 19 f.

[80] Siehe dazu OETINGER, *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 190. 165 f.; *Wörterbuch*, S. 287. 247. 406. 82; *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 207 f. 239.

Lehre vom Raum als dem von den Kräften Gottes erfüllten „Ort" in seiner Eigenschaft als „Inbegriff" bzw. Medium von dessen - substantieller - Allgegenwart. Obwohl er sich hierbei auf NEWTON stützt, will er doch gerade im *Wörterbuch* diesen rechten „Grund-Begriff" vom Raum aus der Bibel herleiten.[81] Der Raum ermöglicht die Nähe Gottes zu seiner Schöpfung, ja die - wirkliche - Gegenwart in ihr „von innen und von aussen", indem Gott durch ihn alles „fühlt" und „empfindet", „was in der Creatur ist". Aber darüber hinaus ist es der von Gottes Kräften bzw. den „Central-Kräfften" erfüllte Raum selbst, der letztlich wiederum der Herrlichkeit entspricht, durch den jener „bei jedem Stäublein mit seiner Substanz zugegen" ist.[82]

Während nun aber bei LEIBNIZ und bei WOLFF der Raum - wie die Zeit - als „une chose idéale" bzw. als ein Phänomen aufgefaßt wird[83], besteht Oetinger auf der Realität des Raumes im Blick auf die beschriebenen Funktionen. Bei der Behauptung der Wirklichkeit dieses Raumes meint er sich ausgerechnet auch auf den „vorkritischen" KANT berufen zu können.[84] Das wesentliche Nahesein Gottes bei seiner Welt manifestiert sich nach Oetinger dann aber auch im inkarnierten Gott Jesus Christus und wird nach dessen Erhöhung als Hoherpriester zur Rechten Gottes weiterhin wirksam.[85]

Nun sah sich freilich Oetinger als - schließlich hochrangiger - Geistlicher der Württembergischen Landeskirche, der der lutherisch-orthodoxen Lehrtradition verpflichtet zu sein hatte, genötigt, bei seiner Konzeption von der „Nähe" und von der wesentlichen, substantiellen Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung -

[81] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch*, S. 268; *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 82-86. Im Blick auf die Vorstellung vom Raum als „Sensorium Gottes" verweist Oetinger selbst als Quelle dafür auf das Ende von NEWTONS *Optic* (S. 86). Am „Ende" von dessen Werk *Opticks*... London 1704, im 3. Buch, findet sich in der Tat nicht nur der Terminus „sensorium", sondern auch die Kombination des Begriffs mit dem des „spatium" und mit Gott als dem „Ens omnipraesens". Siehe dazu ISAAC NEWTON, *Optice*... Libri Tres... Editio Novissima. Lausanne u. Genf 1740: Liber Tertius, Quaestio XXVIII, S. 298.

[82] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch*, S. 268. 253. 287. 151. 296; *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 82 f. 86 f. 346 f. 327; *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 146. 102 f.; *Metaphysik*, S. 540 f. 418 f. 617. 422. 471 f.

[83] Zu LEIBNIZ siehe *Recueil de lettres*..., *Cinquième écrit de Mr. Leibniz*, §§ 33 u. 127. *Op. Phil.*, S. 766 u. 778. Zur an LEIBNIZ anschließenden Bestimmung des Raumes als „Ordnung derer Dinge, die zugleich sind" bei WOLFF sowie zu dessen Phänomenalität siehe *Deutsche Metaphysik*, §§ 46. 94 f. 134, sowie *Philosophia Prima, sive Ontologia*... Frankfurt und Leipzig 1730, §§ 589 ff. 572 ff.

[84] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch*, S. 268. 48. 406. Oetinger verweist in diesem Zusammenhang vor allem auf KANTS Abhandlung *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*... von 1770. Zu möglichen Bezugnahmen Oetingers siehe *De mundi sensibilis*..., Sectio III, §§ 13-15, sowie Sectio IV, das Scholion zu § 22. IMMANUEL KANT, *Werke*. 6 Bde. Hg. von WILHELM WEISCHEDEL. Band 3, 5. Reprint Darmstadt 1983, S. 44 ff., bes. S. 56 ff. u. S. 78. 80. Siehe dann aber Sectio III, § 15, S. 60: „Spatium non est aliquid obiectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio; sed subiectivum et ideale... schema...". In der angeführten Abhandlung wird - wie später beim kritischen KANT - der Raum - wie die Zeit - nicht als wirkliches „Wesen", sondern bereits als subjektive Erkenntnisbedingung verstanden.

[85] Siehe OETINGER, *Wörterbuch*, S. 268. Siehe dazu auch *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 86 f.; *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 249.

trotz aller Abhängigkeit von BÖHME - gegenüber dem Pantheismus BÖHMESCHER und anderer Art, und besonders gegenüber dem in der Schultheologie verfemten „Spinozismus" auf Abstand zu achten. Er versucht dies zu tun, indem für ihn Gottes wesentliche Nähe und Gegenwart in der Weltwirklichkeit auch gerade in der mit Hilfe des Raumes realisierten Weise, ja mittels der „Kräfte" seines Lebens bzw. durch seine Herrlichkeit ermöglicht wird, während „Gott als Gott" oder „Gott in sich selbst ... deßwegen dennoch unendlich ... von ... dieser vermischten Welt unterschieden" bleibt.[86] Und er versucht dies weiter, indem er die Vorstellung von den „Selbstbewegungs-Quellen" propagiert, die er - gerade auch um die Freiheit Gottes gegenüber der Schöpfung zu wahren - sowohl in der „ewigen Natur" und ihren Potenzen oder „Kräften", die wiederum das Leben Gottes ausmachen, als auch im davon abhängigen Leben der Kreatur bzw. der Natur selbst gesetzt sieht.[87] In der Selbstbewegungsquelle, die Gott dem Menschen als Kreatur mitgegeben hat, ist aber zugleich dessen Freiheit bzw. sein freier Wille begründet.[88] Vor allem auch im Blick auf sein Bemühen, sich vom „Spinozismus" zu distanzieren, betont Oetinger dann auch selbst das „Distinctsein" der Weltwirklichkeit von Gott und umgekehrt.[89]

Oetinger will sich aber nicht nur gegen den möglichen Vorwurf des „Spinozismus" verteidigen, sondern er setzt sich zugleich auch aktiv mit dieser Denkrichtung bzw. mit dem bis zu einem gewissen Grad damit gleichgesetzten „Pantheismus" auseinander. So wendet er sich - gerade auch im Blick auf SPINOZA - gegen die bereits angesprochene Vermischung von Gott und Welt, also gegen die Ansicht, „daß Gott und Welt eines seie".[90] Damit hat er die Einheit, ja die Gleichsetzung von Gott und Natur bzw. Welt im Auge, die im Begriff der Substanz bei SPINOZA begründet ist und unter anderem in der Formel „Deus seu Natura" zum Ausdruck kommt.[91] Dementsprechend moniert Oetinger bei SPINOZA, daß nach diesem „alles eine einige notwendige Substanz" sei und „wir ... nur Einschränckungen und Modifikationen davon" seien, ja daß dann gelte: „Ich bin ein einiger Ausfluß der einigen ewigen Substanz, ohne ein eigen Centrum der Freyheit ..."[92] Diesen letzten Vorwurf nimmt Oetinger dann in seinem *Wörterbuch* in modifizierter Form wieder auf, wenn er anmerkt: „Wäre er [Gott] ein pur nothwendig

[86] Siehe dazu OETINGER, *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 148. 313 f. 10 f. 170-172; *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 102; *Aufmunternde Gründe*, S. 156; *Hohespriestertum Christi*, S. 8.

[87] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch*, S. 356. 243; *Versuch eines Wörterbuchs*, S. 243 f. 258; *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 189-197. 10-12. 159. 165 f. 167-170; *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 148 f. 174 f.

[88] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch*, S. 260 f. 127. 246.

[89] Siehe dazu OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 172 (§ 5). 148. 221; *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 171; *Hohespriestertum Christi*, S. 8.

[90] Siehe dazu OETINGER, *Hohespriestertum Christi*, S. 8; *Versuch eines Wörterbuchs*, S. 258; *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 317.

[91] Zur Bestimmung von „Substanz" bei BARUCH DE SPINOZA siehe *Ethica Ordine Geometrico demonstrata ...*, *Ethices Pars Prima, De Deo:* Definitiones. B. D. S. *Opera Posthuma ...* o. O. 1677, S. 1. Zur Einheit von Gott und Natur bzw. Welt und zur Gleichung „Deus seu Natura" im besonderen siehe *Ethica ...*, *Ethices Pars Prima, De Deo*, Propositio XIV f., S. 12, u. Pars quarta, Praefatio, S. 162 f.

[92] Siehe OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 173 (§ 6).

Wesen, so wären wir nach SPINOZA auch nothwendige Emanationen oder Ausflüsse Gottes. . . ."[93]

Er macht diese Aussage nun aber im Rahmen der Erörterung der Problematik der „Notwendigkeit" und Freiheit Gottes. Diese Frage ist für ihn aber eben nicht von derjenigen des Verhältnisses von Gott und Welt zu trennen. Ebenfalls in diesem Zusammenhang stellt er dann aber bezeichnenderweise kritisch fest: „Nach der Philosophie ist Gott ein nothwendig Wesen."[94] Unter die Vertreter der Philosophie, die Gott zu einem „nothwendigen Wesen" machen, sind nach Oetinger aber nicht nur SPINOZA und seine Anhänger zu rechnen, sondern vor allem auch die „Monadologisten", d. h. LEIBNIZ und seine Schüler, die er wie jene zu den „Pantheisten" zählt.[95] Oetinger zieht nun aus dieser Tatsache, daß gerade auch bei LEIBNIZ – wie bei WOLFF – Gott als „nothwendiges Wesen" bezeichnet wird[96], im *Wörterbuch* eine Folgerung, in der die – abzulehnende – „Notwendigkeit" Gottes als seine „Necessitirung", die seine Freiheit ausschließt, zum Ausdruck komme. So legt er – in verkürzter Form – dar, daß z. B. im Blick auf LEIBNIZ die möglichen Welten, die in unendlicher Anzahl in den Ideen Gottes und damit in seinem Verstand enthalten sind und als „Essenzen" auch schon „real" sein können, diesen durch ihr Vorhandensein gleichsam nötigen, gemäß dem Prinzip des zureichenden Grundes eine davon, nämlich die beste, mit Hilfe des Willens nach Maßgabe seiner Weisheit auszuwählen und durch seine Macht zur Existenz zu bringen.[97]

Das würde aber letztlich bedeuten, daß Gott das, was er sich vorstellt, notwendigerweise auch schafft. Er müßte wirken, er hätte keine Freiheit, es nicht zu tun. Dagegen setzt Oetinger selbst dies: „Gottes Freiheit besteht darinn, daß unendliche Welten mit ihm nicht coexistiren, die ihn zu etwas bewegen: denn wenn nichts vor Gott ist, so kan ihn auch nichts zu etwas bewegen . . ."[98] Gottes „Nothwendigkeit zu sein, bringt keine Nothwendigkeit zu würken mit sich".[99] Oetinger bestimmt Gott damit grundsätzlich als „ein [zwar] nothwendiges, aber zugleich

[93] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 246.

[94] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 246: Artikel „Nothwendigkeit, Ananke". „Von diesem Ausdruck weiß die Schrift nichts." Ebendort.

[95] Siehe dazu OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 173 (§ 6); *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 317.

[96] Zur Bezeichnung Gottes als „l'Etre nécessaire" bzw. als „substance nécessaire" bei LEIBNIZ siehe *La Monadologie*, §§ 44 f. bzw. §§ 38–42. *Opera Phil.*, S. 708. Zu WOLFF siehe *Deutsche Metaphysik*, §§ 928 f. 931. 939. 946 f. Vgl. auch SPINOZA, *Ethica . . ., Ethices Pars Prima*, Propositio XI, S. 8.

[97] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch*, S. 189 f. An einem anderen Ort im *Wörterbuch* bietet Oetinger jene Überlegung mit einem modifizierten Schwerpunkt dar – nunmehr bezogen auf WOLFF. Da nach WOLFF – wie nach LEIBNIZ – die größte Vollkommenheit bzw. das Beste der zureichende Grund für Gottes Wahl ist, so ist es nach Oetinger letztlich das – universale – Prinzip des zureichenden Grundes, das Gottes Handeln bestimmt, d. h. ihn „necessitirt". Siehe dazu *Wörterbuch*, S. 260 f. Siehe weiter *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 95. 98. Vgl. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée . . ., Essais sur la bonté . . .*, §§ 7 f. 52. 225. *Opera Phil.*, S. 506. 517. 573; *La Monadologie*, §§ 53–55. 43 f. 48. *Opera Phil.*, S. 708 f., u. WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, §§ 1067. 951–953. 980–982. 988.

[98] Siehe OETINGER, *Wörterbuch*, S. 260 f. 189 f. 358. 349; *Hohespriestertum Christi*, S. 30; *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 146.

[99] OETINGER, *Hohespriestertum Christi*, S. 30 f.

allerfreiestes unumschränktes Wesen".[100] Gott ist zwar notwendig als Gott, in seinem Sein, so daß es unmöglich ist, „daß Er nicht seye", aber er ist zugleich der absolut Freie, d. h. „Nothwendigkeit und Freiheit lauft in Gott zusammen".[101] Da Gott aber nicht wirken bzw. schaffen muß, so ist auch die Welt für Oetinger nicht „ewig und ohne Anfang", sondern ihre Erschaffung ist ein Akt der Freiheit - und Güte - Gottes, und sie selbst hat einen Anfang und ein Ende.[102] Und die Freiheit Gottes, auch gerade gegenüber der Welt, sieht Oetinger dadurch gewahrt, daß die „Vermögenheiten" bzw. „Kräfte" seines Lebens, und damit diejenigen des darin gegründeten Lebens der Kreatur, „nicht nothwendig" seien wie etwa die Monaden, „sondern freithätig von Gott so geordnet", d. h. aber „nicht emanirt, sondern göttlich gefaßt".[103]

Von der Seele des Menschen

Auch die Auffassung von der menschlichen Seele und ihrem Wesen, wie Oetinger sie in seinem *Wörterbuch* darstellt, ist seinem „Gesamtsystem" der Wahrheit eingepaßt. Deshalb kommt auch seine Ablehnung Leibniz- und Wolffischer Vorstellung von der Seele mit der Kritik überein, die er in anderen Fragen an diesen beiden Philosophen geübt hat.

Die grundsätzliche Feststellung Oetingers im *Wörterbuch* zu der Psychologie von Leibniz und Wolff: „Die Seele ist keine Monade, kein Punctum indivisibile ..."[104], zielt auf mehrere Überzeugungen dieser Denker, die von ihm verworfen werden. Sie bedeutet, daß deren Lehre von der - menschlichen - Seele für ihn etwas „Phantastisches" an sich hat, weil diese danach wie die anderen Monaden „in instanti", also in einem Augenblick, entstehen soll, sowie eine „einfache Substanz" - wenn auch von besonderer Beschaffenheit, da sie als Geist außer mit den Perzeptionen auch mit Verstand und vor allem mit Vernunft begabt sei - oder ein „einfaches Ding" sein soll, das für sich besteht, und weil weiter ihr Wesen, zumindest bei Wolff, in der Kraft, die Welt vorzustellen, liege, auf die alle anderen seelischen Zustände zurückzuführen seien, und schließlich, weil sie nicht direkt und „physisch" auf den Körper und dieser nicht auf sie einwirken könne,

[100] Oetinger, *Hohespriestertum Christi*, S. 30.

[101] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 246. Siehe weiter S. 331. 127. 358; *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 87.

[102] Siehe Oetinger, *Theologia* 1979, Teil 1, S. 95 (§ 18). 102 (§ 34); *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 14; *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 146.

[103] Siehe dazu Oetinger, *Wörterbuch*, S. 156 f. 190 f. 246. 152; *Hohespriestertum Christi*, S. 30; *Grundweisheit*, S. 9. Bei dieser ganzen Auseinandersetzung Oetingers mit den „Monadologisten" ist freilich zu beachten, daß Leibniz wie Wolff gerade auch im Blick auf die von der Weisheit Gottes in Verbindung mit seiner Güte getroffene Wahl der zur Existenz zu bringenden und dann tatsächlich geschaffenen besten Welt, und damit auf ihre Schöpfung und Erhaltung, die Freiheit Gottes betonen. Der Beschluß Gottes zu schaffen, ist frei. Siehe dazu Leibniz, *Essais de Théodicee ...*, *Essais sur la bonté ...*, §§ 225 ff. 7 f. 337. 385. *Opera Phil.*, S. 573 ff. 506. 602. 615. Zu Wolff siehe *Deutsche Metaphysik*, §§ 980-988. 997-999.

[104] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 294.

sondern die beständige Übereinstimmung des Wirkens von Leib und Seele durch die von Gott gesetzte prästabilierte Harmonie zwischen beiden gewährleistet werden müsse.[105]

Demgegenüber konstatiert Oetinger: „Die Monaden sollen in instanti entstehen, aber die Seele entsteht succesive."[106] Vor allem aber ist die Seele für ihn kein einfaches Ding, sondern „ein Complexus verschiedener Kräften und Essentien", und ihre Sukzessivität ist gerade auch darin zu sehen, daß diese ihre Kräfte und Essentien „im Anfang herb, feurig und flüchtig seyn, und in ihrem Fortgang süß, lieblich, sanft und fix werden".[107]

Wenn Oetinger dann aber in diesem Zusammenhang sagt, daß man die Seele als „ein umlaufendes in sich selbst laufendes Feuer" anzusehen habe, so heißt das bei ihm nichts anderes, als daß sie „propriissime ein Rad der Natur" sei, „wie Jakobus Cap. 3 seine Grund-Idée mehr als alle Apostel angibt".[108] Nun ist aber „das Rad der Geburt, der Umlauf, dardurch etwas zum Wesen wird", nach Oetinger „die eigentlichste Beschreibung des Lebens".[109] So ist denn die menschliche Seele als „Complexus verschiedener Kräften" bzw. als „ein Rad der Natur" zuerst einmal Grundlage des Lebens des Menschen, ja Inbegriff der Kräfte dieses Lebens; „wohnt" sie doch - wie das Leben - im Blut.[110] Gerade in dieser Eigenschaft als Inbegriff der Lebenskräfte, als Band von Kräften, ist sie aber „ein Ebenbild Gottes", nämlich seines Lebens, durch das er sich - in der Gestalt der ewigen Natur - zugleich offenbart.[111]

Obwohl für Oetinger das Wesen der Seele darin liegt, daß sie das Prinzip oder die Quelle des Lebens des Menschen ist und nicht, wie für Wolff, in der Kraft vorzustellen, so schreibt er ihr natürlich auch noch andere Vermögen zu, nämlich die psychischen und geistigen Fähigkeiten im eigentlichen Sinne, wie die - „äußere" und „innere" - Empfindung, das Begehrungsvermögen bzw. den Willen und das Vorstellungs- bzw. Denkvermögen.[112]

[105] Siehe dazu Oetinger, *Wörterbuch*, S. 293 f. Zu den angesprochenen Vorstellungen bei Leibniz siehe *La Monadologie*, §§ 47. 4-6. 16. 19 f. 24. 28-30. 82 f. 78-81. *Opera Phil.*, S. 705-708. 711 f.; *Essais de Théodicée . . ., Essais sur la bonté . . .*, §§ 90. 388. 59-66. *Opera Phil.*, S. 527. 616. 519-521. Zu Wolff siehe *Deutsche Metaphysik*, §§ 742-748. 892-896. 901 f. 753-755. 761-781. Vgl. auch Oetinger, *Philosophie der Alten* II, S. 38 f.

[106] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 294. Siehe auch *Metaphysik*, S. 478.

[107] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 294. Siehe auch S. 369; *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 238 f. 175. 190; *Metaphysik*, S. 419.

[108] Siehe Oetinger, *Wörterbuch*, S. 293-295; *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 243. 215; *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 249. 174.

[109] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 264: Artikel „Rad der Geburt, Trochos Geneseos", u. S. 293.

[110] Siehe dazu Oetinger, *Wörterbuch*, S. 293, wo Oetinger das „Rad der Natur" mit dem „seelischen Umlauf des Lebens" gleichsetzt. Siehe weiter S. 217 f. 294 f.; *Theologia* 1979, Teil 1, S. 118 (§ 5): „Anima & vita in scripturis unum sonat."; *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 238; *Metaphysik*, S. 420. 409.

[111] Siehe dazu Oetinger, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 94. 171 (§ 2). 177 (§ 10); *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 40 f. 177; *Metaphysik*, S. 622. 625.

[112] Siehe dazu Oetinger, *Wörterbuch*, S. 295 (Oetinger stützt sich hier auf seinen Freund und Schüler Johann Ludwig Fricker [1729-1766]; vgl. dazu *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 265), sowie S. 48. 22-24. 355-357. 93 f. 137 f. 104. 140 f. 343. 294; *Metaphysik*, S. 454 u. S. 456; *Irdische und himmlische Philosophie*, II, S. 176.

Es ist nun aber bezeichnend, daß Oetinger keinen wirklichen Unterschied macht zwischen den Kräften der Seele, die ihr Leben und das des ganzen Menschen ausmachen, und den Kräften in ihr, die Träger der psychischen und geistigen Tätigkeiten im eigentlichen Sinne sind.[113]

In der Frage der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele lehnt Oetinger folgerichtig die von LEIBNIZ und WOLFF propagierte Lösung der prästabilierten Harmonie im Blick auf beide Bereiche ab: „Etwas zu nichts machen, ist Phantasie: Nichts, wie die harmonia praestabilita zu Etwas machen, ist eben so grosse Phantasie . . ."[114] Er entscheidet sich vielmehr für den von beiden Philosophen verworfenen direkten Einfluß der Seele auf den Leib und umgekehrt in der Form des „influxus physicus", den er auch „influxus realis" nennt.[115] Das Mittel, das den „nexus" der Seele mit dem Leib ermöglichen und erklären soll, d. h. die Verbindung zwischen den Sinnesorganen des Leibes und der Seele bei der Empfindung und umgekehrt zwischen der Seele und den Gliedmaßen des Körpers bei der gewollten Bewegung, sieht er dann gerade auch im *Wörterbuch* in der „Tinctur" BÖHMES, welche er als „Ens penetrabile" versteht und mit dem „Nervensaft" („le fluide des nerfs", „le fluide nerveux") gleichsetzt, wie er von einem zeitgenössischen Forscher beschrieben wurde, wobei jenem wesentlich eine „mittlere Natur" („nature mitoyenne") zukommt und er so von Oetinger auch „das wahre Fluidum" genannt wird.[116] Mit dieser Auffassung vom „Nervensaft" als „Mittlerin zwischen der Seele und dem Leibe", und damit als „Instrument der Bewegung und Empfindung" nimmt Oetinger Vorstellungen und Formulierungen des seinerzeit berühmten französischen Mediziners CLAUDE-NICOLAS LE CAT (1700–1768) auf, den er allerdings mit HENRI ALEXANDRE DE CATT (1725–1795), den Vorleser und Privatsekretär FRIEDRICHS DES GROSSEN, verwechselt: „Hier muß man den grossen Mechanicum, des jetzigen Königs von Preussen ehemaligen Lectorem, MONS. LE [sic!] CAT in seinen *Memoires* hören, so weiß man einiger Maasen, was das Werkzeug der Seele zur Empfindung und Bewegung ist."[117] „Die Worte

[113] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch*, S. 217. 93 f. 282 f.; *Zwo Fähigkeiten*, S. 16.

[114] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 195. Siehe auch S. 294 f. u. *Metaphysik*, S. 631. Zur prästabilierten Harmonie zwischen Seele und Leib bei LEIBNIZ und WOLFF siehe *La Monadologie*, §§ 78–81. *Opera Phil.*, S. 711, u. *Deutsche Metaphysik*, §§ 765 ff.

[115] OETINGER, *Metaphysik*, S. 540. 458. Zur Ablehnung des „Influxus Physicus" durch LEIBNIZ und WOLFF siehe LEIBNIZ, *Essais de Théodicée . . ., Essais sur la bonté . . .*, § 61 u. § 59. *Opera Phil.*, S. 519 f.; WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, §§ 761 f.

[116] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch*, S. 294 f. 324 f.; *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 226. 232. 235 f.; *Metaphysik*, S. 495 f. 504–506. 511 f.

[117] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 324 f.: Artikel „Tinctur". Oetinger stützt sich mit seinen Aussagen über den „Nervensaft" als Mittler zwischen Seele und Leib auf eine Abhandlung C.-N. LE CAT'S, die unter dem Titel *Mémoire qui a remporté le prix sur la question proposée par l'académie pour le sujet du prix de l'année 1753 . . .* als Nr. 2 in *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'académie royale . . . de Prusse, sur le principe de l'action des muscles avec les pièces qui ont concouru.* Berlin 1753, erschienen ist. Siehe dazu OETINGR, *Metaphysik*, S. 488. 409. 489. 495–520; *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 58–60. 100; *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 23. 216. Vgl. dazu LE CAT, *Mémoire . . .*, S. 15–37, bes. S. 15. 19 ff. 25 ff.

lauten also: C'est une substance mediatrice entre l'Ame et le Corps. C'est l'Instrument du mouvement et du sentiment."[118]

Gerade in ihrer Eigenschaft als Mittlerin zwischen Leib und Seele versteht Oetinger die Tinktur, die er zuweilen auch mit dem „spiritus rector" gleichsetzt, aber auch als - eng mit der Seele verbundenen - „Seelenleib" oder als Seelenfigur, die wiederum mit dem „inneren Menschen" bzw. dem „inneren Leib" übereinkommen, der sich vom äußeren zeitweise oder für immer lösen kann.[119]

Seine Auffassung von der Seele, und besonders auch von der Ermöglichung des wechselseitigen Einflusses von Seele und Leib, die er im Gegensatz zu LEIBNIZ und WOLFF entwickelt, ist für Oetinger aber nicht nur aus philosophischen, sondern auch aus theologischen Gründen von Bedeutung. Wäre doch sonst die Wiedergeburt, die in der Seele stattfindet, und die damit verbundene Mitteilung des Heils in der Form des - anfangsweise - wiedergeschenkten „geistlichen Lebens", die vor allem mittels der Aufnahme von Brot und Wein als Fleisch und Blut Christi in geist-leiblicher Gestalt im Abendmahl erfolgt, nicht in der realen, konkreten, wesentlich-„leibhaften" Weise möglich, wie sie sich Oetinger als wahr und notwendig vorstellt.[120]

Theologisch im eigentlichen Sinne des Wortes begründet ist auch Oetingers Ablehnung der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Während WOLFF, wie auch LEIBNIZ, die Auffassung vertritt, daß „die Seele des Menschen ... den Zustand ihrer Person auch nach dem Tode des Leibes behält" und so „unsterblich" sei[121], setzt Oetinger dagegen: „Daß die Seele in sich unsterblich seye, kommt in *Heil. Schrift* nicht vor, daß sie aber immunis à morte seye, oder daß man sie nicht tödten könne wie den Leib, das steht klar Matth. 10, 28."[122] Vielmehr hat „Gott allein ... Unsterblichkeit in sich, weil er das Leben hat in sich selbst (1. Tim. 6), sonst keine Kreatur."[123]

Der Prälat Oetinger kann und will aus biblisch-theologischen, aber auch aus seinem „System" immanenten Gründen nicht zulassen, daß die menschliche Seele, wie bei den beiden Philosophen, „in sich" bzw. an sich, d. h. ihrem Wesen und ihrer Natur nach, unsterblich sei. Er folgt dann aber wiederum der Logik seiner eigenen Vorstellungswelt, indem er ihr stattdessen - in dieser etwas gekünstelten

[118] OETINGER, *Irdische und himmlische Philosophie* II, S. 226. Siehe weiter *Metaphysik*, S. 502, u. *Wörterbuch*, S. 303. Vgl. dazu LE CAT, *Mémoire* ..., S. 20. Oetinger vermischt immer wieder die - von ihm ungenau übersetzte - Aussage LE CAT's auf S. 20 seines *Mémoire*, daß „le fluide des nerfs" eine „substance médiatrice" zwischen Leib und Seele sei, d. h. eine Substanz als „Mittlerin" bzw. eine vermittelnde Substanz, mit derjenigen auf S. 21, daß diesem „Nervensaft" wesentlich eine „nature mitoyenne", also eine „mittlere Natur" zukomme.

[119] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch*, S. 123. 324. 294 f. 152 f. 156. 38 f. 113; *Metaphysik*, S. 627-629. 624. 405. 489. 495 f.

[120] Siehe dazu OETINGER, *Wörterbuch*, S. 293 f. 219. 113 f. Siehe weiter *Versuch eines Wörterbuchs*, S. 293 f.; *Epistelpredigten* II, S. 256 f.

[121] Siehe WOLFF, *Deutsche Metaphysik*, §§ 921-927. Zur Unsterblichkeit der Seele bei LEIBNIZ siehe *Essais de Théodicée* ..., *Essais sur la bonté* ..., § 89. *Opera Phil.*, S. 527.

[122] OETINGER, *Versuch eines Wörterbuchs*, S. 334.

[123] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 334.

Unterscheidung - das „Freisein vom Tode" zuschreibt.[124] Aber er will dadurch ja an seiner Lehre festhalten, daß die Seele, zusammen mit ihrem „Leib", dasjenige ist, was nach dem Tode am Interimszustand teilnimmt und endlich als eigentlicher „Träger" der Höllenstrafen und der Verdammnis, ja des ewigen Todes, oder aber des ewigen Heils und Lebens bzw. der Herrlichkeit in Form von Geistleiblichkeit, anzusehen ist.[125]

Doch auch für solche eschatologischen Vorstellungen, wie für seine ganze Psychologie, und schließlich auch für sein ganzes „System" der „Philosophia sacra" gilt wohl der Erkenntnisvorbehalt, den Oetinger gerade auch in seinem *Wörterbuch* am Ende des Artikels „Leben" macht: „Weiter kan man jetziger Zeit nicht gehen, die folgende Zeiten werden mehr Aufschlüsse in diese Metaphisik [sic!] geben. Da werden alle zerstreute Stellen der *heiligen Schrift* offen seyn."[126]

[124] Siehe dazu Oetinger, *Wörterbuch*, S. 334.

[125] Siehe dazu Oetinger, *Wörterbuch*, S. 38 f. 233. 311; *Epistelpredigten* I, S. 73; *Metaphysik*, S. 419 f.; *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 207 (Nr. VIII). 216. 238 f. 242 (Nr. XII u. Nr. XIV); *Psalmen Davids*, S. 630 (Anhang).

[126] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 219.

URSULA HARDMEIER

Friedrich Christoph Oetingers Kampf gegen „falsche Schriftauslegung"

In seiner Studienzeit als junger Theologe setzte sich Oetinger mit der Schulphilosophie seiner Zeit intensiv auseinander und bildete bereits die Gedanken aus, die seinen Kampf gegen die „Aufklärungstheologie" in seiner letzten Schaffensperiode - also etwa seit 1770 - bestimmen.[1] Während jener Jahre zog er für sich den Schluß, mit der von LEIBNIZ und WOLFF beeinflußten Philosophie auch die von dieser abhängige Theologie kritisch zu beurteilen und selbst andere theologische Wege zu gehen. Diese Entscheidung fiel für Oetinger unter dem prägenden Einfluß der Gedankenwelt JACOB BÖHMES[2] und der Hinwendung zur Kabbala. Auf dem Hintergrund seines bis dahin ausgebildeten theologischen Systems tritt Oetinger in seinem *Wörterbuch* in eine Auseinandersetzung ein mit der „Aufklärungstheologie", wie sie sich ihm darstellt. Er wendet sich ausdrücklich gegen das *Wörterbuch des Neuen Testaments* von TELLER, hat aber auch die „falsche Schriftauslegung" anderer Theologen im Blick, die er nicht auf dem Titelblatt, sondern nur in einzelnen Artikeln bei ganz bestimmten Fragestellungen nennt, so etwa im Zusammenhang der Gotteslehre oder der Einschätzung der Apokalypse des Johannes. Diese Theologen lassen sich nicht einheitlich auf eine bestimmte theologische Richtung festlegen, und tatsächlich findet die Auseinandersetzung auf einem viel weiteren Feld statt, als es die wenigen, von Oetinger zu der Gruppe der „Berliner" gerechneten Aufklärer abdecken. Dennoch sollen in diesem einleitenden Abschnitt vor allem diese näher beleuchtet werden.

Allen, denen Oetinger sein *Wörterbuch* unmittelbar entgegensetzt, wirft er Verkürzung der *Schrift* vor; sie verstehen deren eigentliches Anliegen nicht, die Fülle Gottes in Christus leibhaftig darzustellen.[3] Ein zweiter Punkt, in dem Oetinger sich von seinen Gegnern grundlegend unterscheidet, ist die Einschätzung des in der wissenschaftlichen Erkenntnis erreichten Standes. Die „Aufklärungstheologen" lassen immer wieder durchblicken, daß sie sich auf dem Gipfelpunkt wissenschaftlicher und sittlicher Erkenntnis fühlen, der kaum noch überboten werden kann. Deshalb gilt ihnen alles, was gewesen ist (mit Ausnahme von Jesus selbst und Paulus), als minderwertig und kritikbedürftig.[4] Oetinger dagegen hebt immer wieder bei aller Gelehrsamkeit die Begrenztheit der eigenen

[1] Vgl. PIEPMEIER, *Oetinger*, S. 373 f.; GROSSMANN, S.46 ff.; SPINDLER, *Schulphilosophie*, S. 22 ff.

[2] Vgl. dazu GROSSMANN, S. 59 ff. und GROTH, S. 95 mit Anmerkung 37, S. 310. Zu Oetingers Entscheidung gegen die Schulphilosophie und Schultheologie seiner Zeit siehe auch SPINDLER-HAUG, S. XIII f.

[3] Die Sinnlichkeit der *Schrift* liegt für OETINGER im Wesen Gottes begründet, weil in Christus „alle Fülle der Gottheit körperlich wohnen solle" (OETINGER, *Wörterbuch*, S. 64). Vgl. auch GROSSMANN, S. 83-88.

[4] Zur Auffassung von der Überlegenheit der eigenen Zeit gegenüber der Vergangenheit in der Aufklärung vgl. auch KRAUSE, S. 37. Zum gegensätzlichen Standpunkt OETINGERS siehe PIEPMEIER, *Theologie*, S. 194.

Erkenntnisse hervor. Er lebt nicht in einer Fortschrittseuphorie oder meint gar, schon selbst am Gipfel menschlicher Erkenntnis angekommen zu sein. Er sieht zwar in der Geschichte, in der *Heiligen Schrift* und bei einzelnen Menschen etwas von der Fülle Gottes durchbrechen, aber endgültige Klarheit ist dem Reich Gottes vorbehalten. Sie ist endzeitliches Ereignis, während dem Menschen in dieser Zeit nur die stückweise Erkenntnis bleibt. Daher gilt für den Christen, alles zu bewahren und es wie Maria im Herzen zu bewegen.[5]

Die Methoden der Schriftauslegung in der Aufklärungstheologie nennt Oetinger unerlaubt. Als Ursachen für solche Arbeitsweise sieht er die Eitelkeit und Ehrsucht der Theologen, die nach dem Applaus ihrer Zeitgenossen streben und sich dem Geschmack der Zeit angleichen. Dabei gehe die Aufrichtigkeit verloren. Oetinger vermißt die Geduld, schwer Verständliches gründlich zu bedenken und eine exegetische Festlegung eher offen zu lassen, als einen Begriff vorschnell wegzulassen. Auch wenn das Verfahren der „Aufklärungstheologen" mit einem pädagogisch-seelsorgerlichen Anliegen begründet wird - z. B. um die Begreiflichkeit der moralischen Worte der *Schrift* herauszustellen oder die Gläubigen mit schwer Verständlichem nicht belasten zu wollen, - erkennt Oetinger als eigentlichen Grund die Verabsolutierung der Vernunft, sowohl bei den Auslegern als auch im Blick auf die Gläubigen.

Dabei ist das Denken Oetingers durchaus in das Jahrhundert der „Aufklärung" eingebunden. Seine theologischen Gegner lehnt er nicht deshalb ab, weil sie ihre Vernunft gebrauchen, sondern weil sie nach seinem Urteil „Idealisten und Sadduzäer, Cerinthisch" sind.[6] Damit meint Oetinger wiederum, daß sie die lebendige Botschaft der *Schrift*, die voller Bilder und sinnlicher Ausdrucksweisen ist, zu abstrakten intellektualistischen Formeln verdünnen wollen. Aus seiner Grundidee des Lebens heraus macht aber gerade das den Kern der biblischen Botschaft aus, daß sie „sinnlich, massiv, handtastlich" ist.[7] So farbig und vielfältig wie das Leben - aber in dieser Vielfalt auch oft geheimnisvoll - begegnet ihm die *Schrift*. Daher lehnt Oetinger es rundweg ab, wenn „die Herren Theologen in Berlin das Evangelium leicht und süß machen, indem sie die Geheimnisse von der körperlichen Sinnlichkeit wegschaffen"[8]. Die Fülle der göttlichen Offenbarung bringt es notwendig mit sich, daß wir nicht alles verstehen, und was unverständlich ist, soll

[5] Vgl. OETINGER, *Wörterbuch*, Vorrede S. 5 f. Zur Vorstellung: stückweise Erkenntnis hier - volle Erkenntnis in der Güldenen Zeit siehe GROTH, S. 95. 99 f. mit Anmerkung 63, S. 310.

[6] OETINGER, *Wörterbuch*, Vorrede S. 8

[7] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 103. Zu Oetingers Ansatz, ein theologisches System aus der Idee des Lebens heraus zu entfalten, vgl. OETINGER, *Theologia* 1979, Teil 1, und ebd. in der Einleitung von K. OHLY, S. 31-39; weiterhin GROTH, S. 92-96; GROSSMANN, S. 117 ff. Ausführlich geht auch PIEPMEIER, *Theologie*, S. 190 f. auf die Lebensidee ein; als systematischer Begriff: S. 201. 208 f.; weiterhin zeigt er Unterscheidung und Verknüpfung von gesellschaftlichem Lebensbegriff: S. 195 f. und theologischem Lebensbegriff: S. 201 ff. Seine Arbeit stützt sich auf die ausführlichen Untersuchungen, die er durchgeführt hat in *Aporien*, besonders S. 163 ff.

[8] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 63. Mit den „Herren Theologen in Berlin" meint Oetinger W. A. TELLER, A. F. W. SACK, J. J. SPALDING und Ch. T. DAMM.

auch zunächst offen bleiben, es darf „nicht durch eigene Auslegung“[9] festgelegt werden.

Oetinger hält vernunftmäßige Gründe und nachprüfbare Gedankengänge im theologischen Arbeiten für wichtig. Daher kommen in seinem *Wörterbuch* zur *Heiligen Schrift* auch Artikel über die Begriffe Erkenntnis[10] und Gedanken[11] vor. Aber die Vernunft bedarf in der Theologie und bei der Auslegung der *Schrift* der göttlichen Einwirkung. So formuliert Oetinger im *Wörterbuch:* „Es kann aber doch diese schlußmässige Erkänntniß göttlich werden, wenn die göttliche Kraft dabei ist.“[12] Um vernunftmäßige Gründe anzuführen, zieht Oetinger besonders gern ‚Beweise‘ aus der Naturwissenschaft heran, weil diese anders als die abstrakte Philosophie konkrete, körperliche oder gar lebendige ‚Gegenstände‘ ihrer Forschung hat und daher viel adäquater die lebendige Fülle Gottes belegen kann. So dienen Oetinger neben seinen geschichtlichen und sprachwissenschaftlichen Kenntnissen auch die naturwissenschaftlichen Forschungen dazu, die „Grundbegriffe“ der *Schrift* in ihrer Komplexität zu beleuchten und sie als Ganzheit zu betrachten. Der geometrischen, schlußfolgernden Methode des Erkennens wirft er vor, daß sie sich nur von außen ihren Gegenständen nähern könne. Die Begriffe, die dabei gewonnen werden, sind „entlehnt“, weil man sie nicht „an sich selbst“[13] lernt.

Dem 18. Jahrhundert entspricht es weiterhin, daß Oetinger bei seiner wissenschaftlichen Arbeit ein hohes Maß an Freiheit für sich beansprucht. Er setzt sich ohne Vorurteil mit umstrittenen Theologen auseinander und leidet unter der Intoleranz des Konsistoriums in Stuttgart.[14] Sein Umgang mit der Tradition hat nichts mit der Traditionshörigkeit der Orthodoxie zu tun, sondern kommt aus seinem Bestreben, nicht nur die Vielfalt der *Schrift* selbst, sondern auch deren Wirkungsgeschichte in der Kirche miteinzubeziehen, wobei für Oetinger gerade die Strömungen von Bedeutung sind, die in der Universitätstheologie meist unter dem Stichwort der „Ketzerei“ abgehandelt werden.

Die Auseinandersetzung Oetingers mit „Aufklärungstheologen“ verschiedener Richtungen

In einem ersten Abschnitt sollen nun diejenigen Theologen näher vorgestellt werden, mit denen Oetinger sich kontrovers auseinandersetzt, die aber nicht zu den „Berlinern“ zu zählen sind.

Drei Mal geht Oetinger auf Sigmund Jakob Baumgarten (1706–1757) ein, den er während seines Aufenthalts in Halle (Winter 1729/1730) persönlich kennenge-

[9] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 96. Siehe dazu Deghaye, S. 66 ff.
[10] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 104.
[11] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 137 f. Zu den Unterscheidungen Oetingers siehe Grossmann, S. 98 ff.
[12] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 104.
[13] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 94.
[14] Vgl. Oetinger, *Genealogie*, S. 92–96 und Piepmeier, *Oetinger*, S. 376.

lernt hatte. BAUMGARTEN war in Halle Professor, hatte seit 1726 die Aufsicht über die Lateinschule und das Waisenhaus und war seit 1728 A. H. FRANCKES Adjunktus. Oetinger konnte beobachten, welch großen Zulauf BAUMGARTEN in seinen Vorlesungen hatte. BAUMGARTEN starb früh, aber seine Lehre wirkte weiter durch seine „Nachfolger", wie Oetinger sie bezeichnet.[15] Einer seiner wichtigsten Schüler war z. B. JOHANN SALOMO SEMLER.

An JOHANN DAVID MICHAELIS (1717–1791), dem Göttinger Orientalisten, der seit 1745 Anhänger der historisch-kritischen Methode ist, setzt Oetinger aus, daß er die Darstellung des Gottesthrones (Off 4,5) in ihrer Sinnlichkeit nicht begreifen kann.[16]

An zwei Stellen des *Wörterbuchs* geht Oetinger auf GOTTFRIED LESS (1736–1797) ein, der neben seiner akademischen Tätigkeit in Göttingen besonders als Prediger geschätzt war. Im Artikel „Jesus Christus"[17] beurteilt er positiv, was LESS über Jesus bis zu seinem Tod am Kreuz ausführt, aber dann merkt er kritisch an, daß LESS die Höllenfahrt, Auferstehung, Auffahrt, das Sitzen zur Rechten verschweigt. Auch vermißt Oetinger den Streit Jesu wider den Teufel und vermutet, LESS habe sich der neologischen Position angeschlossen, die Oetinger hier kurz mit „Berliner Mode" umschreibt. Es könnte sein, daß er dabei auf den sogenannten „Teufelsstreit" anspielt, der seit 1759 die Neologen erhitzte und in den 70er Jahren noch einmal aufflammte.[18] Im *Wörterbuch*[19] nimmt Oetinger wiederum zustimmend einen Auszug aus LESS' 1768 erschienenem Buch *Beweis der Wahrheit der christlichen Religion*[20] auf über die Wunder der „Convulsionärs in Frankreich".

Eine Sonderstellung nimmt für Oetinger in gewisser Weise MARTIN CRÜGOTT (1725–1790) ein. Offenbar hat er dessen mehrfach aufgelegtes Buch *Der Christ in der Einsamkeit* geschätzt, worin CRÜGOTT ein „mit der Vernunft übereinstimmendes Erbauungsbuch" vorlegen wollte, das durch seine „einfache praktische Frömmigkeit" überraschte.[21] CRÜGOTT stammt aus einer Hugenotten-Familie, die sich nach bewegtem Leben in Bremen niederließ. Schon zweijährig Vollwaise erhielt er dennoch eine vortreffliche Ausbildung und studierte Theologie. Seit 1747 war er Hofprediger bei dem FÜRSTEN VON SCHÖNAICH-CAROLATH in Schlesien, wohin er 1752 nach kurzer Unterbrechung zurückkehrte und bis zu seinem Tode wirkte. Obwohl Oetinger in anderen Schriften[22] CRÜGOTT zustimmend heranzieht, ist im

[15] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 123.
[16] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 211.
[17] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 194.
[18] In diesem Streit engagierten sich vor allem J. S. SEMLER und später auch W. A. TELLER. Vgl. HORNIG, *Anfänge*, S. 226 f. 234 f.; *Semler-Bibliographie* Nr. 50 und Nr. 134. TELLERS Standpunkt zeigt sich deutlich in den Artikeln „Dämonen" und „Teufel" in TELLER, *Wörterbuch* 1772.
[19] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 359.
[20] Siehe GOTTFRIED LESS, *Beweis der Wahrheit der christlichen Religion.* Göttingen und Bremen 1768; die „zweyte sehr geänderte und vermehrte Ausgabe" am gleichen Ort von 1773 hat den geänderten Titel *Wahrheit der christlichen Religion.*
[21] Zu den verschiedenen Auflagen der Werke von CRÜGOTT siehe ADB 4 (1876), S. 626 ff., Artikel „Crugot, Martin".
[22] OETINGER, *Epistelpredigten*, S. 8 ff.

Wörterbuch von dessen positiver Bewertung kaum noch etwas zu spüren. Oetinger wirft ihm vor, einfach das Physikum, das Körperliche, wegzulassen, weil er es nicht erklären könne; damit verdecke er seine Verlegenheit und sehe alle Stellen, wo von Versöhnung des Zornes Gottes die Rede sei, nur obenhin, also oberflächlich an.[23]

Gegenüber diesen Theologen macht Oetinger geltend, daß für ihn Begriffe wie „Streit Jesu mit dem Teufel, Satan, Macht des Satans, Reich der Sünde, Thron Gottes, Zorn Gottes, Herrlichkeit Gottes" zu den Grundbestandteilen der *Heiligen Schrift* gehören, von seinen Gegnern aber uminterpretiert und für unwichtig erklärt werden. Gegenüber der Festlegung des Wesens Gottes als raum-, zeit- und anfangslos betont Oetinger die Freiheit Gottes, sich „eine Gestalt zu geben, Licht und Farbe".[24] In sich und an sich mag Gott Unanschaulichkeit sein, er will sich aber offenbaren und sich in einem, dem Menschen erträglichen Abglanz seiner Herrlichkeit der Kreatur zeigen. Da in der *Offenbarung* des Johannes Bilder, Farben und Sinnlichkeit der Sprache besonders stark ausgeprägt sind, ist die Stellung zu diesem letzten, für Oetinger wichtigsten Buch der Bibel der entscheidende Punkt, an dem die Geister sich trennen; die Bilder der Johannes-*Offenbarung* dürfen nicht als „jüdische Imagination"[25] ausgegeben werden, wie dies Teller und die Schüler von Baumgarten tun.

Die Auseinandersetzung Oetingers mit seinen wichtigsten theologischen Gegnern, vor allem mit den „Berlinern"

Seine Hauptgegner sieht Oetinger in einer Gruppe von Berliner Theologen, die mehr oder weniger als Neologen zu bezeichnen sind. Die Arbeit dieser Berliner Gruppe ist aber kaum denkbar ohne den Einfluß Johann Salomo Semlers, der in Halle wirkte und zahlreiche Schriften verfaßte. Dieser bedeutendste Gelehrte der „Aufklärungstheologie" vertrat zwar nicht die extreme Position der „Berliner", hatte aber die breiteste Wirkung.

Johann Salomo Semler (1725–1791)

Semler wurde 1725 als Sohn des Archidiakonus in Saalfeld/Thüringen geboren.[26] Er schloß sich den pietistischen Kreisen seiner Heimatstadt nicht an, zu denen ihn sein Vater und seine gesellschaftliche Umgebung drängten. Er empfand die Frömmigkeit dieser Kreise vielfach als heuchlerische Frömmelei. Dennoch stand er dem lutherischen Pietismus, ausgehend von Spener, positiv gegenüber, denn auch ihm war lebendiges Christsein wichtig, das auf Erfahrung und Überzeugung beruht. Durch sein Studium in Halle und die Förderung durch Baumgarten rückte für ihn seit 1744 die Geschichte der Theologie immer stärker in den Mittelpunkt. Als er 1753 den Ruf an die Hallenser Universität annahm, wollte er

[23] Vgl. Oetinger, *Wörterbuch*, S. 345.
[24] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 190. 64 f. Vgl. Deghaye, S. 67 ff. [25] Oetinger, *Wörterbuch*, S. 103.
[26] Zum Folgenden siehe Hornig, *Semler*, und ders., *Anfänge*. Vgl. auch Hirsch IV, S. 48 ff.

seinen eigenen Weg theologischen Arbeitens gehen, sowohl in Abgrenzung gegenüber dem Hallischen Pietismus als auch gegenüber einer „scientifischen Theologie" WOLFFSCHER Prägung.[27] Als Maßstab galt ihm das Niveau theologischer Gelehrsamkeit in England, Frankreich und Holland. Durch Predigten und Erbauungsstunden bekundete er aber, „daß sich die streng sachbezogene Arbeit einer historisch-kritischen Theologie durchaus mit christlichem Glauben und persönlicher Frömmigkeit vereinen läßt".[28]

In seiner exegetischen Arbeit bemühte SEMLER sich um die Darstellung der historisch bedingten theologischen Eigenart der einzelnen neutestamentlichen Schriften. Sein Hauptwerk ist die vierbändige *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon* (1771–1775). Hier beruft er sich auch auf die Arbeiten J. A.BENGELS. SEMLER entdeckte weiterhin die Dogmen- und Theologiegeschichte und suchte für deren Wandlungen in den Jahrhunderten ein Erklärungsmodell, das er unter dem Begriff der „geographischen" Bedingungen zusammenfaßte. Damit meinte er den Einfluß philosophischer Strömungen, aber auch politische und soziologische Faktoren. Er gewann damit Einsicht in die „historische Relativität aller Lehrbildungen"[29]. Bloße Traditionsargumente werden für unzureichend erklärt, wenn diese nicht einer selbständigen Nachprüfung standhalten. Ein wichtiges Mittel der Nachprüfung ist eine am Wortsinn orientierte Auslegung. Der Text soll aus sich selbst verstanden werden ohne Eintragung eigener Gedanken und muß zunächst als Zeugnis einer vergangenen Zeit verstanden werden. Bei diesen Forschungen zeigt sich auch die historische Distanz im Weltbild und in mythischen Vorstellungen der biblischen Texte.

SEMLER bildete eine Theorie von der doppelten Lehrart der Apostel aus bzw. vertiefte die schon im 17. Jahrhundert entwickelte Akkomodationstheorie.[30] Der doppelten Lehrart untersteht jeder christliche Lehrer bis heute, da er „seinen kirchlichen Unterricht und Dienst und seine Arbeit als freier theologischer Schriftsteller zu unterscheiden hat".[31] Als kirchlicher Lehrer ist er gebunden „an die Grundartikel der Religionsgesellschaft, der er dient", aber „in der eigentlichen theologischen Arbeit ... gilt keine andere Norm als in der Sache die dem Gewissen des Forschenden und Nachdenkenden sich bezeugende Wahrheit".[32] Diese Theorie wird zu einem Erklärungsmodell dafür, daß auch im *Neuen Testament* das Wort Gottes in historischen Einkleidungen erscheint, also nicht bindende Norm ist, weil Jesus und die Apostel sich dem geistlichen Erkenntnisstand und der Herkunft ihrer Gemeinden anpaßten. So kann SEMLER religionsgeschichtliche Einflüsse und aus dem Judentum bzw. Heidentum stammende Vorstellungen im *Neuen Testament* herausarbeiten. Die Vielfalt seines theologischen Schaffens machte ihn zum unbestrittenen geistigen Haupt der Hallischen Fakultät und damit zugleich zum unbestrittenen „Führer der deutschen Neologie"[33].

[27] Vgl. HORNIG, *Semler*, S. 269; ders., *Anfänge*, S. 26.
[28] HORNIG, *Semler*, S. 269. [29] HORNIG, *Semler*, S. 270.
[30] Zur Weiterentwicklung der Akkomodationstheorie des 17. Jh. durch BAUMGARTEN und SEMLER vgl. HORNIG, *Anfänge*, S. 218 ff.
[31] HIRSCH IV, S. 81. [32] HIRSCH IV, S. 81.
[33] HIRSCH IV, S. 48; vgl. HORNIG, *Anfänge*, S. 175.

Wiewohl SEMLER im Anschluß an JOHANN MARTIN CHLADENIUS die Standortbedingtheit jedes Historikers zur Geltung bringt, können sich die Leser und Leserinnen seiner Schriften jedoch nicht des Eindrucks erwehren, daß er seine eigene Position aus dieser kritischen Betrachtungsweise herausnimmt. Das legt sich aus seiner Beurteilung der christlichen Religion in der Geschichte nahe, die sich im Laufe des Geschichtsprozesses immer mehr vervollkommnen soll: „Unter der Leitung des Heiligen Geistes wird sich das Christentum in Überwindung aller Gesetzlichkeit mehr und mehr in eine freiheitlich gesonnene Liebes- und Erlösungsreligion verwandeln."[34] Der Geist Gottes „führt zu einer immer reineren Ausprägung der apostolischen Christusbotschaft" und zu einer „geistigen Gottesverehrung".[35]

Beim Lesen SEMLERSCHER Schriften[36] legt sich der Eindruck nahe, daß die Zeit der Vollkommenheit in diesem 18. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Aufklärung, gekommen ist. Damit werden die als Grundwahrheiten in diesem Zeitalter erkannten sittlichen Aussagen, die zur Besserung des Menschen dienen, zum Kriterium dafür, was Gottes Wort ist. „Die Rede ist von moralischen Ideen und Grundsätzen, welche im Verstande und Willen des Menschen Bewegungen mit sich führen und des Menschen Zustand wirklich besser und vollkommener machen, weil er selbst diese Ideen einsiehet und brauchet als Gründe seiner grössern Wohlfahrt. Dieser moralische Erfolg von wirklicher Ausbesserung des Menschen ist von GOtt..."[37] Auch Jesus, Paulus und die Apostel hatten bereits diese Ideen, aber die Akkomodation führte dazu, daß sie sich nicht in der heute möglichen Klarheit ausdrücken konnten, sonst wären sie in ihrer Zeit nicht verstanden worden; aber gemeint war es damals schon, und die heutige Zeit ist in der Lage, dies zu erkennen und aufzudecken.

Damit zeigt sich ein Bruch im historischen Denken SEMLERS. Er selbst und die Erkenntnisse der Aufklärung werden zum absoluten Maßstab der allgemeinen Wahrheit für die Menschheit. Ebenso der Historie entnommen sind Jesus, Paulus und die Apostel, die diese allgemeine Wahrheit in ihrer Zeit zwar schon meinten, sie aber anders ausdrücken mußten, je nach dem, wem sie predigten. Nur die sprachliche Gestalt ist historisch einzuordnen, nicht aber die Ideen. So kann SEMLER Jesus und die Apostel nicht auf ihrem tatsächlichen historischen Hintergrund als jüdische Menschen sehen, sondern gerade da findet er ihre ureigenste Verkündigung, wo sie sich vom Judentum unterscheiden. Wo aber Übernahme von jüdischem Denken entdeckt wird, ist es im Sinne der Akkomodationstheorie lediglich Einkleidung für die Unmündigen. So bietet das *Neue Testament* nur „eine unvollkommene Anfangsgestalt christlicher Lehre, und es ist die Aufgabe der Christenheit, über diese Gestalt hinauszuwachsen. Das Wesentliche dieses Vorgangs ist die Herauslösung der gemeinten Wahrheit aus orientalisch-jüdischer Anschauungsweise."[38]

[34] HORNIG, *Semler*, S. 277. [35] HORNIG, *Semler*, S. 277.
[36] Vgl. SEMLER, *Canon* I und ders., *Canon* II des öfteren.
[37] SEMLER, *Canon* I 1980, S. 26 (*Canon* I 1771, S. 22).
[38] HIRSCH 4, S. 66. Vgl. dazu SEMLER, *Canon* I 1980, S. 89 (*Canon* I 1771, S.122). Zum kritischen Maßstab der Aufklärung und dem Fortschrittsprinzip vgl. KRAUSE, S. 37 f. 40.

Faßt man diese Beobachtungen zusammen, so zeigt sich, daß die historische Kritik SEMLERS nicht radikal genug war und an der eigenen Zeit Halt machte, so wie sie die Zeit Jesu und der Apostel ausnimmt. Dies spielt aus dem Blickwinkel Oetingers für die Kritik an SEMLER eine wichtige Rolle.

Eine andere Gefahr in SEMLERS Arbeit liegt in seinem Bemühen, die Vielfalt der theologischen Lehren als historisch erklärbar und letztlich irrelevant für die einfachen Grundartikel des Christentums zu bezeichnen. Die Vereinfachung der Lehre führt zu einer Verkürzung und zu einem Abbau der dogmatischen Arbeit.

Die Auseinandersetzung Oetingers mit SEMLER ist trotz dessen Bedeutung eher beiläufig und jeweils von ganz bestimmten Fragestellungen veranlaßt. In der Vorrede des *Wörterbuchs* wird SEMLER zwei Mal genannt[39], weiterhin in den Artikeln „Bund"[40], Lampen[41], Salböl[42]", sowie im Rahmen der kurzen Abhandlung im Emblematischen Wörterbuch „Von den Quellen der Sinnbilder"[43].

Der grundsätzliche Vorwurf Oetingers gegenüber SEMLER lautet, er verstehe die Sinnlichkeit, die Hauptabsicht der *Schrift,* nicht und räume sie deshalb einfach weg[44]; er wird an die Seite des Gnostikers KERINTH gestellt. Wer die sinnlichen Vorstellungen in der *Schrift* streichen wolle, müsse das meiste aus dem *Neuen Testament* streichen. Dabei erfaßt Oetinger sehr klar, daß der „Kanon im Kanon" bei SEMLER recht kurz sein würde. SEMLER hatte tatsächlich den Plan, für Unterricht und Gemeindegebrauch und als Predigttexte eine sehr kleine Auswahl aus dem *Alten Testament* und eine sicher um die *Offenbarung* verkürzte neutestamentliche Sammlung zu benutzen. Nur die theologischen Gelehrten sollten noch das gesamte *Alte Testament* studieren.[45] Wichtig im *Neuen Testament* schienen SEMLER vor allem die Evangelien, Paulus und das johanneische Schrifttum.[46] Insgesamt steht für Oetinger fest, daß unter den aufklärerischen Auslegern zu viel Eigenes in die *Schrift* hineingetragen wird und damit eine gezwungene Art zu erklären gegeben ist.[47] Auch die kritischen Untersuchungen SEMLERS scheinen ihm zu weit hergeholt.[48]

Oetinger kann zwar schon in einem Abschnitt oder in einem Begriff die Wahrheit der ganzen *Schrift* angelegt finden, er will aber immer die „Konnexion" des einzelnen Teiles mit dem Ganzen im Auge behalten. Während SEMLER dazu neigt,

[39] OETINGER, *Wörterbuch,* Vorrede S. 5.8.
[40] OETINGER, *Wörterbuch,* S. 64.
[41] OETINGER, *Wörterbuch,* S. 211.
[42] OETINGER, *Wörterbuch,* S. 397.
[43] OETINGER, *Wörterbuch,* S. 433.
[44] OETINGER, *Wörterbuch,* Vorrede 8 f.
[45] SEMLER, *Canon* I 1980, S. 67 (*Canon* I 1771, S. 86).
[46] SEMLER selbst hat letztlich nicht genau benannt, welchen Umfang sein Kanon-Auszug hätte haben sollen, aber Konturen zeichnen sich in seinen Schriften ab. So hätten im *Alten Testament* wohl die prophetischen Schriften, die *Psalmen,* auch die *Sprüche* und der *Prediger Salomos* dazugehört, nicht aber die Geschichtsbücher. Im *Neuen Testament* fällt jedenfalls die *Offenbarung* weg, wichtig aber sind die „Reden Christi" und die Schriften Pauli (SEMLER, *Canon* II, S. 327). Herausragend sind vor allem zwei Texte, die Bergpredigt (Mt 5-7) und das Gebet Jesu (Joh 17); siehe dazu SEMLER, *Canon* IV, S. 103. Vgl. HORNIG, *Anfänge,* S. 113 f., wo er *Canon* IV wiedergibt.
[47] OETINGER, *Wörterbuch,* Vorrede S. 4.
[48] OETINGER, *Wörterbuch,* S. 406.

zugunsten der einen, für ihn wichtigen Aussage andere zu vernachlässigen, will Oetinger alles behalten, um den rechten weiten Horizont zu gewinnen, in dem er eine einzelne Stelle der *Schrift* sinngemäß auslegen kann.

Ein anderes immer wiederkehrendes Thema in der Auseinandersetzung Oetingers mit Semler und den Neologen ist der Kampf um die *Offenbarung* des Johannes. Oetinger ist die klare eindeutige Ablehnung dieser Schrift durch Semler bekannt.[49] Nachdem Semler 1769 die Herausgabe der kritischen Arbeit eines anderen zur *Offenbarung* besorgt hatte[50], machte er sich daran, seine eigenen Untersuchungen über die geschichtliche Entstehung des Kanon in vier Teilen zu veröffentlichen. Dabei nimmt die Hälfte des 1. Teils[51] eine „Antwort auf die tübingische Verteidigung der Göttlichkeit von dem Buche so Apocalypsis genannt wird" ein. Semler antwortet damit auf eine Schrift des Tübinger Kanzlers Jeremias Friedrich Reuss (1700–1777): *De auctore apocalypseos* (Tübingen 1767).

[49] Die ablehnende Haltung Semlers gegenüber der *Apokalypse* läßt sich aus vielen seiner Schriften belegen; vgl. dazu (nach der Semler-Bibliographie bei Hornig, *Anfänge*, S. 267 ff.):

Nr. 101 Christliche freye Untersuchung über die so genannte Offenbarung Johannis, aus der nachgelassenen Handschrift eines fränkischen Gelehrten herausgegeben. Mit einigen Anmerkungen von D. Joh. Salomo Semler, Halle 1769 (314 S.)
Darin enthalten: a) Semlers Vorrede (nicht numeriert, 26 S.).
b) Semlers bezifferte Anmerkungen.

Nr. 111: F. A. Stroth, Freymüthige Untersuchungen die Offenbarung Johannis betreffend wider Herrn Prof. C. F. Schmid in Leipzig mit einer Vorrede Sr. Hochw. des Herrn D. J. S. Semler, Halle 1771 (288 S.)
Darin enthalten: Semlers Vorrede (nicht numeriert, 12 S.).

Nr. 130 Neue Untersuchungen über Apocalypsin. Dem verdienten Chorherrn in Zürich Herrn Breitinger zugeeignet, Halle 1776 (216 S.).

Nr. 139 Ausfürliche Erklärung über einige neue theologische Aufgaben, Censuren und Klagen. Seinen Schülern zugeeignet, Halle (348 S.).

Nr. 167 Zusätze zu Herrn O. C. R. Tellers Schrift über Herrn D. Ernesti Verdienste, Halle 1783 (148 S.).

Vgl. auch Oetinger, *Metaphysik*, S. 26, wo eine weitere Schrift Semlers genannt wird, in der er sich abfällig zur Apokalypse äußert:
„Aber noch gefährlicher als alle diese irret Semler und Michaelis. Semler in J. Jac. Wettsteins Libellis ad Crisin. editis sagt: die Redarten *heiliger Schrift* seyen nur nach der Dummheit der Juden accomodirt. So sagt auch Malebrank, damit er seine Philosophie in die *Schrift* eintrage. Daraus folgert Semler, man müsse die Worte *heiliger Schrift* nicht so genau nehmen, wenn es den heut zu Tag weit hellern Erfindungen der Gelehrten, des Hn. von Wolf, als Praeceptoris generis humani, wiederspreche. Man könnte demnach der ganzen *Offenbarung* oder *Apocalypseos* entbehren, als eines Buchs, das ein Jud im 4ten seculo geschrieben."
Oetinger bezieht sich auf (nach der Semler-Bibliographie bei Hornig, *Anfänge*, S. 265):

Nr. 90 Joh. Jac. Wettstenii libelli ad crisin atque interpretationem Novi Testamenti. Adiecta est recensio introductionis Bengelii ad crisin Novi Testamenti atque Glocestrii Ridley dissertatio, de Syriacarum Novi Foederia versionum indole atque usu. Pleraque observationibus illustravit D. Joh. Salomo Semler, Halae 1766 (339 S.)
Darin enthalten: a) Semlers Praefatio (nicht numeriert, 12 S.)
b) Semlers Observationes.

[50] Hornig, *Anfänge*, S. 267: Semler-Bibliographie, Nr. 101.

[51] Semler, *Canon* I 1771, S. 113–253 (in falscher Paginierung).

SEMLER bezieht sich zunächst auf die Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Besonders in den griechischen Verzeichnissen fehlte die *Apokalypse* lange Zeit; bis ins 10. Jahrhundert hinein gab es bei dieser Schrift Unterschiede in den einzelnen Kirchenprovinzen.[52] Aus seinen detaillierten Einzeluntersuchungen zur Kanonsgeschichte ergibt sich weiterhin die Erkenntnis, daß auch nach Abschluß der Verzeichnisse die Schriften lediglich eine Norm für die öffentlichen Lesungen im Gottesdienst waren, daß damit aber nichts über ihre göttliche Herkunft oder ihren Offenbarungscharakter ausgesagt war. Diese Bewertung ist erst in späterer Zeit erfolgt.[53] SEMLER zweifelt die apostolische Verfasserschaft der *Apokalypse* an und gibt zu, daß er die *Apokalypse* als „unapostolische Schrift verworfen"[54] habe. In seiner Antwort an Kanzler REUSS stellt SEMLER auch Vermutungen darüber auf, daß die von IRENÄUS und TERTULLIAN vertretene apostolische Verfasserschaft gänzlich „unhistorisch" sei[55], ja „daß KERINTH dieses Buch untergeschoben habe".[56]

Weiterhin beruft sich SEMLER auf wichtige Vorläufer in seiner kritischen Beurteilung dieser Schrift. Allen voran nennt er LUTHER[57], aber auch HAFENREFFER und SELNECKER kann er anführen. Jedoch wiegen diese Argumente aus der Tradition nicht so viel, denn SEMLER ist klar, daß „nicht selten protestantische Lehrer auch wieder auf das Zeugnis der Kirchenväter viel rechnen, z. E. was die *Apocalypsin* betrifft"[58]. Daher haben für ihn die inhaltlichen Argumente das größere Gewicht.

Zu diesen kann zunächst die Schwerverständlichkeit der Schrift gerechnet werden: „Kein einziger Ausleger hat bisher den Inhalt des Buches gut erklären können."[59] Sowohl für das *Alte* wie auch für das *Neue Testament* gilt SEMLER als wichtiges inhaltliches Kriterium, das er als Protestant auch frei anwenden möchte, ob evangelische Lehre weitergegeben wird und ob der Endzweck Gottes zur Sprache kommt. Näher beschrieben wird der Endzweck so: „... daß GOtt dadurch Menschen habe in heilsamen und notwendigen Wahrheiten viel gewisser, leichter und nützlicher unterrichten lassen wollen".[60] Diese Absicht soll jeder

[52] SEMLER, *Canon* III, S. 21. 49 ff.; ders., *Canon* IV, S. 2 f. Vgl. HORNIG, *Anfänge*, S. 61 Anmerkung 19.

[53] SEMLER, *Canon* I 1980, S. 19 (*Canon* I 1771, S. 11): „... canonische Schriften oder Bücher, sind eben solche, die zum öffentlichen Vorlesen bestimmt sind." Vgl. auch SEMLER, *Canon* I 1980, S. 21.25 (*Canon* I 1771, S. 14. 21).

[54] Siehe HORNIG, *Anfänge*, S. 198 Anmerkung 80. Gemeint ist SEMLER, *Zusätze zu Herrn O. C. R. Tellers Schrift über Herrn D. Ernesti Verdienste.* Halle 1783, S. 136.

[55] Zunächst war SEMLER noch von der Möglichkeit ausgegangen, daß Johannes der Verfasser der *Apokalypse* ist; vgl. SEMLER, *Joh. Jac. Wettsteini libelli* ... (siehe Anmerkung 49, Nr. 90 nach der Semler-Bibliographie bei HORNIG, *Anfänge*, S. 265). Johannes hätte sich dann „in die große Kindheit und Schwachheit der Judenchristen geschickt" (SEMIER, *Canon* I 1771, S. 137. 134).
Zu den Widersprüchen in der kirchengeschichtlichen Überlieferung hinsichtlich Abfassungszeit und Verfasserfrage der Apokalypse siehe SEMLER, *Canon* I 1771, S. 147 ff.

[56] SEMLER, *Canon* I 1771, S. 209 f. 224 f.

[57] SEMLER, *Canon* I 1771, S. 133 f. 144.

[58] SEMLER, *Canon* I 1980, S. 32 (*Canon* I 1771. S. 30).

[59] SEMLER, *Canon* I 1771, S. 118: „Die große Schwierigkeit, ... dieses Buch zu verstehen ist außer Zweifel." Vgl. HORNIG, *Anfänge*, S. 113 Anmerkung 34.

[60] SEMLER, *Canon* I 1980, S. 17 (*Canon* I 1771, S. 8).

Leser der *Schrift* selber nachprüfen dürfen. Wenn er aber „gar nichts allgemeinnützliges und zu aller Zeit wichtiges für die menschliche grössere Vollkommenheit findet, welches doch der Character des göttlichen ist“[61], dann haben die Texte einen gewissen historischen Wert, können aber nicht als Wort Gottes gelten.

Aus diesen Kriterien ergibt sich für SEMLER ein vernichtendes Urteil über die *Apokalypse:* „Ist ein Leser mit den moralischen Wahrheiten und ihrem Werth an und für sich, was ihren Nutzen für ihn betrifft, schon bekannt, ist er in der Übung solcher Vorschriften schon begriffen; ist er schon so menschenfreundlich, allen Menschen gern eben zu der innerlichen Ordnung zu helfen, die er zu seinem wahren Glück zu erfahren angefangen hat; ist ihm also der Ton in *Apocalypsi* unangenehm und widerlich, von Vertilgung der Heiden, etc.: wie soll dieser in diesem Buche lauter göttliche allgemeine Liebe und Wohltätigkeit zur Ausbesserung aller Menschen finden . . .?“[62] Und an anderer Stelle erklärt SEMLER, daß er „keine res divinas in diesem finstern und albernen Buche finde“[63].

Oetinger dagegen muß am kanonischen Charakter der *Offenbarung* festhalten. Deren visionäre Bildhaftigkeit stützt seine Grunderkenntnis von der Geist-Leiblichkeit entscheidend, im Anschluß an BENGEL gewinnt er dort Aufschluß über die Ökonomie Gottes, über die planmäßige Entfaltung des Heils durch Gott in der Welt, die sich im Lauf der Kirchengeschichte vollzieht.[64] Schließlich erkennt Oetinger wie SEMLER durchaus Fremdes und Dunkles in den biblischen Texten, aber er macht nicht seinen Erkenntnisstand zum Maßstab der Beurteilung, sondern läßt sich vielmehr durch die Texte in Frage stellen. Er begibt sich in eine stets neue lebendige Auseinandersetzung mit der *Schrift,* bei der er selber verändert werden und dies von vornherein nicht mit einer Formel umreißen kann. Oetingers Grundidee, seine Theologie aus der Idee des Lebens heraus zu entwickeln, erweist sich als höchst fruchtbarer Ansatz.

Wer sich heute mit den Überlegungen SEMLERS beschäftigt, dem fällt immer wieder auf, daß für ihn zum wichtigsten inhaltlichen Kriterium der Beurteilung dessen, was er als „Wort Gottes“ anerkennt oder nicht, ein deutlicher Antijudaismus gehört. Für SEMLER bedeutet „jüdisch-orientalisch“ eine „niedrige uncultivierte Denkungsart“[65], und die „wirklich göttliche Religion“ ist „von der jüdischen Denkungsart gar sehr verschieden“[66]; „. . . in der moralischen Übung und Fertigkeit“ kommen die Juden den Christen nicht bei[67], daher werden sie „Unmündige“ und Kinder genannt.[68] Gerade zur Abwertung der *Apokalypse* dienen auf Juden bezogene Beschreibungen. Die *Apokalypse* habe „jüdischen, sehr unmoralischen einseitigen Inhalt“[69]. Am radikalsten fällt SEMLERS Urteil über die

[61] SEMLER, *Canon* I 1980, S. 37 (*Canon* I 1771, S. 37 f.).
[62] SEMLER, *Canon* I 1980, S. 28 f. (*Canon* I 1771, S. 25 f.).
[63] SEMLER, *Canon* I 1771, S. 123: „Antwort“ Semlers.
[64] Vgl. GROSSMANN, S. 78 mit Anmerkung 35; GROTH, S. 96–102; PIEPMEIER, *Theologie,* S. 192 f.
[65] SEMLER, *Canon* I 1980, S. 41 (*Canon* I 1771, S. 44).
[66] SEMLER, *Canon* I 1980, S. 53 (*Canon* I 1771, S. 63).
[67] SEMLER, *Canon* I 1980, S. 27 (*Canon* I 1771, S. 23).
[68] SEMLER, *Canon* I 1980, S. 27, dort als Lesart der 2. Auflage von *Canon* I 1776.
[69] SEMLER, *Canon* I 1771, S. 207; vgl. S. 220.

jüdische Messiashoffnung aus: „Dieser grosse fanatische Haufe der Juden hat daher immer einen Erretter aus der Hand ihrer Unterdrücker oder Beherrscher gehofft und erwartet; aus dem elenden Grunde, weil ihre Vorfahren das Volk GOttes hiessen, deren eigentümlicher GOtt der Jehovah seye, der nicht ein GOtt der Heiden sey, der vielmehr alle andre Völker dafür schon strafen würde, daß sie seinem Volke so viel zu Leide gethan. Die elendeste Idee, die nur seyn kan, sobald man nachdenkenden Menschen solche vorsagt!"[70]

Oetinger erkannte die Überheblichkeit solcher Urteile, wie sie bei SEMLER und anderen „Aufklärungstheologen" anzutreffen sind. Er hebt hervor, daß an diesem Volk kein Christ vorbeikomme, denn „GOtt hat sie erwählt und sie sind doch der Stamm, in den wir alle eingepfropft werden".[71] Er würdigt in seiner Vorrede zum *Wörterbuch* ausdrücklich an Jesus, „er habe am vernehmlichsten geredt, und zwar in orientalischen kurzen Worten, die den Sinn nicht zerstreuen".[72] Für Oetinger steht fest, „daß die Israelische Ausdrücke der *Schrift* der vollkommenste Entwurf sind von den Geheimnissen Gottes und Christi"[73], die Hebräer denken „am gemässesten nach dem Muster der Natur"[74].

Während SEMLER die textkritischen Untersuchungen BENGELS in sein eigenes Werk aufnehmen kann, bezieht er im Anschluß an seine Ablehnung der Johannes-*Offenbarung* scharf Stellung gegenüber dem Chiliasmus. Mit CAIUS nimmt er KERINTH als eigentlichen Verfasser der *Apokalypse* an. Weil dieser „ein Feind der göttlichen wahren Schriften ist, worin das rechte Reich Christi ganz anders beschrieben ist, ohne Zahl von Jahren: so hat er, um leichter zu betrügen, eine Zeit von 1000 Jahren (in seiner falschen Offenbarung) bestimt, worin man so viel Lust und Freude haben würde. Die 1000 Jahre hatte CERINTHUS nicht aus einer Johannitischen apocalypsi, sondern aus dem 4ten Buch Esdrä und griechischen andern apocryphis genommen."[75]

Gemäß seiner Lehre von der Akkomodation hält SEMLER die neutestamentlichen Texte in den Evangelien und bei Paulus, die von einer endzeitlichen kosmischen Katastrophe ausgehen und den Einbruch eines sichtbaren Gottesreiches erwarten, für eine Aufnahme von bekannten jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen, die sowohl ihres sinnlichen groben Inhalts wegen wie auch auf Grund ihrer geschichtlichen Widerlegung für den aufgeklärten Christen aus der neutestamentlichen Verkündigung ausgeschieden werden, jedenfalls keine allgemeinen Glaubenssätze sein können.[76] Für SEMLER kommt die eigentliche neutestamentliche

[70] SEMLER, *Canon* I 1980, S. 64 (*Canon* I 1771, S. 81).

[71] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 84. Vgl. DEGHAYE, S. 72 mit Verweisung auf OETINGER, *Lehrtafel* 1977, Teil 1, S. 94: „Der Hermeneut der Lehrtafel weiß übrigens aus dem Wort Christi, daß das Heil von den Juden kommt."

[72] OETINGER, *Wörterbuch*, Vorrede, S. 4.

[73] OETINGER, *Wörterbuch*, Vorrede, S. 5.

[74] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 138; vgl. S. 200, wo Oetinger das Hebräische wegen dessen sinnlicher Ausdrücke lobt.

[75] SEMLER, *Canon* I 1771, S. 225 f.

[76] SEMLER, *Canon* I 1980, S. 63 f. (*Canon* I 1771, S. 80 f.) zu den alttestamentlich-prophetischen Messiaserwartungen. SEMLER, *Canon* I 1980, S. 76 (*Canon* I 1771, S. 102 f.) eine Gegenüberstellung

Botschaft von der Endzeit in der präsentischen Eschatologie des johanneischen Schrifttums zum Ausdruck. „Diese präsentische Eschatologie entbehrt jedoch bei SEMLER keineswegs der Zukunftshoffnung. Vielmehr wird sie von ihm mit einer individuellen Jenseitseschatologie verbunden. Wer seinen Christusglauben im irdischen Leben und in der tätigen Nächstenliebe bewährt hat, darf hoffen, nach dem Tode in einem ewigen Leben mit Gott und allen anderen Christusgläubigen vereint zu werden."[77]

Oetinger seinerseits stützt sich bei seiner Erwartung eines baldigen Anbruchs der Königsherrschaft Christi auf die Berechnungen BENGELS[78] und erkennt die gefährliche Verkürzung, die in einer individuellen Engführung bei der Ewigkeitshoffnung liegt: „Du sagst: Ach, wenn ich nur selig werde, weiter will ich nicht! Sieh, das ist ein großer Unglaub! Die antichristische Luft von SEMLER weht dich an."[79] Gegen eine nur individuelle Heilserwartung hält Oetinger die Erneuerung der ganzen Schöpfung in Gottes endzeitlichem Heilshandeln fest. Für Oetinger gipfelt das Heilshandeln Gottes schließlich in der Wiederbringung aller.[80]

CHRISTIAN TOBIAS DAMM (1699–1778)

Zu den „Berlinern" zählte auch CHRISTIAN TOBIAS DAMM. Er wurde 1699 in Geithayn, nahe Leipzig geboren, wo sein Vater damals Rektor war. Von 1717 an studierte er in Halle und wurde 1724 Lehrer am dortigen Waisenhaus. Im Jahr 1730 kam er als Konrektor an das Cölnische Gymnasium in Berlin, wo er später Prorektor und schließlich Rektor wurde. Er starb 1778 in Berlin. DAMM galt vor allem als vorzüglicher Kenner der griechischen und lateinischen Sprache. Auf diesem Gebiet veröffentlichte er viele Schriften. Besonders sein *Kurzes Handbuch der Mythologie der Griechen und Römer* (Berlin 1763) wurde bis ins 19. Jahrhundert hinein aufgelegt und war allgemein anerkannt. DAMM distanzierte sich im Laufe seines Lebens als Theologe von der Orthodoxie und machte sich daran, offenbar mit wenig sprachlichem Geschick und „schon hochbejahrt das Christenthum in christlichen Naturalismus umzugießen. Wie Jesus ein göttlicher guter Mensch in seinem Lebenswandel war, so seine Lehre die der natürlichen Vernunft, der menschlichen Natur und der menschlichen Glückseligkeit. Um dieses aus den Schriften der Boten Jesu zu erweisen, schrieb er seine commentirende Übersetzung des *Neuen Testamentes*" in 3 Teilen (Berlin 1764), indem er „seine Ansichten den biblischen Schriftstellern" unterlegte.[81] In den Anmerkungen ließ er Erkenntnisse der „Aufklärungstheologie" einfließen.

der jüdisch übermalten und der wahren eigentlichen Vorstellung vom Reich Christi. SEMLER, *Canon* I 1980, S. 86–88 (*Canon* I 1771, S. 119 f.) Nachweis, daß auch Paulus in seinen Briefen „jüdische Vorstellungsarten" um der Leute willen berücksichtigte, die aber „wie man siehet, eine menschliche unrichtige Idee gewesen" (S. 88).

[77] HORNIG, *Anfänge*, S. 144 f. und Anmerkung 94.

[78] Dazu ist insgesamt auf die Arbeit von GROTH hinzuweisen; besonders auf die Kapitel über BENGEL: S. 66 ff. und über Oetinger: S. 89 ff., wo auch die Übereinstimmungen und Weiterführungen Oetingers gegenüber BENGEL herausgearbeitet sind: S. 110 ff.

[79] OETINGER, *Epistelpredigten*, S. 56. [80] GROTH, S. 118 f.

[81] Siehe ADB 4 (1876), S. 718. Vgl. weiterhin JÖCHER-ADELUNG II, Ergänzungsband 1787, Sp. 613.

Oetinger nennt DAMM kritisch an drei Stellen des *Wörterbuchs*. So kritisiert er ihn wegen seiner antijudaistischen Haltung[82] und daß er wie andere Aufklärer seine begrenzte Vernunft zum Maßstab der Auslegung mache, wobei dann schwierige Textstellen leichtfertig für unwichtig oder unverständlich erklärt werden.[83] Nach der Veröffentlichung der Übersetzung des *Neuen Testaments* 1764 wurde DAMM unter dem Verdacht, Socinianer und Deist zu sein, vor das Oberkonsistorium zitiert. Als er eine königliche Druckerlaubnis vorweisen konnte, wurde er in seinem Amt belassen, mußte allerdings versprechen, keinen Religionsunterricht zu erteilen. An dieser Auseinandersetzung wird deutlich, daß die Berliner „Aufklärungstheologen" peinlich darauf bedacht waren, sich von gar zu extremen Positionen abzugrenzen.[84]

JOHANN JOACHIM SPALDING (1714–1804)

SPALDING wirkte zusammen mit BAUMGARTEN zunächst in Halle. 1745 ging er nach Berlin und wurde dort 1764 Propst und Oberkonsistorialrat, SPALDING war mit TELLER befreundet. Oetinger geht an fünf Stellen im *Wörterbuch* kritisch auf SPALDING ein, kann ihm aber auch zustimmen, wenn dieser schreibt, daß der Mensch mit seinen Begierden nur Leere in sich vorfindet.[85]

Dieser neologische Prediger, der durch seine einfachen und schlichten Gedankengänge einen starken Eindruck auf seine Zeitgenossen machte, wirkte in weiten Kreisen durch zwei mehrfach aufgelegte Werke: *Die Bestimmung des Menschen* [86] und *Über die Nutzbarkeit des Predigtamts und deren Beförderung.*[87] Für Oetinger war noch eine andere anonym herausgekommene Schrift SPALDINGS wichtig: *Gedanken über den Werth der Gefühle im Christenthum.*[88]

Gegen zwei Gedanken SPALDINGS wendet sich Oetinger vor allem. Zum einen ist das die Vorstellung, daß alles, was dem göttlichen Liebeswillen zu widersprechen scheine, in den biblischen Texten und der Lehre als zweitrangig in den Hintergrund treten könne. Nach SPALDING gehöre dies jedenfalls nicht zu den wesentlichen fundamentalen Lehren des Christentums.[89] Diese Vereinfachung durch den Begriff „Universalwillen" Gottes (so Oetinger), wo sich Gott an das binden müsse, „was aus der Vernunft-Kraft der Seele nothwendig folge", muß Oetinger kritisieren, indem er Gottes vielfältige Wirkungsweisen, auch durch den Zorn, und dessen Ungebundenheit festhält.[90]

[82] Vgl. OETINGER, *Wörterbuch*, S. 84.
[83] Vgl. OETINGER, *Wörterbuch*, S. 229. 416.
[84] Möglicherweise spielt OETINGER, *Wörterbuch*, S. 416, bei der Beschreibung von Turbulenzen im Leben dieser „Lästerer" auf die Auseinandersetzungen DAMMS mit dem Konsistorium an.
[85] OETINGER, *Wörterbuch* S. 22 f.
[86] Erste Auflage: Leipzig 1768; insgesamt 13 Auflagen. Vgl. jetzt auch Anmerkung zu S. 22, 21 (Tl. 2, S. 139).
[87] Erste Auflage: Berlin 1772; letzte Auflage 1791. [88] Erste Auflage: Leipzig 1761.
[89] Vgl. dazu KRAUSE, S. 18 ff. Siehe auch SPALDING, *Gedanken über den Werth der Gefühle im Christentum.* Leipzig^{2}1764, S. 110.
[90] Vgl. OETINGER, *Wörterbuch*, S. 344. 382; ders., EHMANN I, 5 (Predigten), S. 345; ders., *Epistelpredigten*, S. 279; SPALDING, *Gedanken* . . ., S. 106 f.

Zum andern wendet sich Oetinger gegen SPALDINGS Bewertung des Gefühls. Nach Oetinger kenne dieser kein Gefühl oder ordne es nicht richtig ein, weil er nur auf „das phantastische Gefühl" eingehe, „womit viele sich selbst betrügen".[91] Nun spielt aber für Oetinger das Gefühl, die Empfindung, eine wichtige Rolle im Erkenntnisprozeß, wie er es in seiner Schrift an die Berliner Akademie von 1775 *Gedanken von den zwo Fähigkeiten zu empfinden und zu erkennen* dargelegt hat und wie es aus den entsprechenden Artikeln im *Wörterbuch* „Empfinden" und „Erkänntniß"[92] hervorgeht. Auch der Artikel „Gefühl" ist für diesen Zusammenhang wichtig.[93]

Schließlich geht Oetinger im Artikel „Verordnen" in Auseinandersetzung mit der Vorstellung SPALDINGS von der Regierung Gottes auf den bei den „Aufklärungstheologen" gängigen Begriff der Inspiration ein.[94] Die orthodoxe Lehre von der Verbalinspiration war ein wichtiger Gegenstand der Forschungen SEMLERS und im Zuge seiner geschichtlichen Erkenntnisse zur Entstehung des Kanons in Kreisen der Aufklärung für widerlegt angesehen worden.[95] Oetinger differenziert seinen eigenen Standpunkt folgendermaßen: Er erkennt an den biblischen Gestalten und Aposteln in besonderer Weise: „Diese alle haben etwas an sich getragen, so dem Ebenbild JEsu ähnlich war."[96] Diese Ähnlichkeit ist eine besondere Gabe Gottes (Verordnung) und zeichnet den Lebenslauf dieser Menschen so vor, daß sie nach dem Wohlgefallen Gottes reden und handeln. Gott gab den biblischen Verfassern „nicht praecise die Worte, sondern die Sachen"[97], die Ausformulierung in Worte besorgten diese durch die Berufung (Schickung) Gottes ausgestatteten Menschen selbst. Dabei werden die Worte durch die Ebenbildlichkeit in rechter Weise „begrenzt und bestimmt". Die Weisung Gottes (directio) in der Sache kommt also vor der Determination in Wort und Text.[98] Bei der sprachlichen Fassung sieht Oetinger durchaus, „daß die damaligen Umstände nicht sind wie die unsrigen" und daß die *Schrift* „nach dem Geschmack und Umständen derer geschrieben, die damals gelebt"[99]. Das ändert aber nichts an der Grundtatsache, daß die biblischen Verfasser die göttliche Botschaft in ihrem Grund erfaßt haben und zuverlässig weitergeben.

[91] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 141. Zustimmend äußert sich Oetinger ausdrücklich zu SPALDINGS Bewertung der Begierden: *Wörterbuch*, S. 22 f.; vgl. SPALDING, *Gedanken* . . ., S. 151. 184 f.

[92] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 93 f. 104.

[93] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 140 f.

[94] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 344. Für den Sachverhalt ist weiterhin der Artikel „Schrift alten und neuen Testaments" (*Wörterbuch*, S. 290 f.) heranzuziehen. GROTH zeigt anhand dieses Artikels Oetingers Verbundenheit mit dem Schriftverständnis BENGELS auf: *Wiederbringung*, S. 97 ff.

[95] Vgl. HORNIG, *Anfänge*, S. 65 ff.

[96] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 344.

[97] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 344.

[98] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 344.

[99] OETINGER, *Kurze und einfältige Anleitung zum summarischen Verstand der Heiligen Schrift* (1730); in EHMANN II, 4, S. 459 ff., bes S. 460.

Wilhelm Abraham Teller (1734–1804)

Seit dem *Versuch eines Wörterbuchs* vom Jahr 1759 ging Oetinger mit dem Gedanken um, ein umfassendes Werk mit Erklärungen zu biblischen Begriffen zu erstellen. Dann kam ihm Teller im Jahr 1772 zuvor; im Geiste der „Aufklärungstheologie" versuchte dieser, die neutestamentlichen Begriffe von jüdisch -orientalischer Einkleidung zu befreien und ihnen eine neue, „aufgeklärte" Deutung beizulegen. Angesichts dieses *Wörterbuchs* mußte nun Oetinger sein lange gehegtes Vorhaben verwirklichen. In diesen Vorgängen liegt es begründet, daß Oetinger auf dem Titelblatt seines *Wörterbuchs* ausdrücklich den Namen Tellers als den seines hauptsächlichen Gegners nennt.[100]

Teller wurde 1734 in Leipzig geboren, sein Vater bekleidete als Theologe verschiedene Ämter an den Kirchen der Stadt, seit 1745 war er Pastor an St. Thomas und daneben Professor der Theologie, der vor allem gegen den Deismus eine konservative Linie vertrat. Wilhelm Abraham Teller begann sein Theologiestudium 1751 in Leipzig und wurde dort trotz Pietismus und Wolffscher Philosophie in ungebrochen orthodoxer Richtung unterrichtet. Sein Interesse galt auch der orientalischen Philologie und der Bibel, so daß er 1753 der Societas Philobiblica beitrat. Beeinflussen ließ er sich von dem Leipziger Neutestamentler Johann August Ernesti und dem Göttinger Alttestamentler Johann David Michaelis, beide Vertreter einer gemäßigten „Aufklärungstheologie". In seinen ersten Veröffentlichungen widmete sich Teller textkritischen, exegetischen und dogmatischen Problemen. 1761 promovierte er und wurde im selben Jahr als Generalsuperintendent und Ordinarius nach Helmstedt berufen.

In dieser ersten Phase seines Wirkens verbindet Teller Altes und Neues, was besonders an seinem 1764 erschienenen *Lehrbuch des christlichen Glaubens* zu erkennen ist. In diesem Lehrbuch stützt er sich umfassend auf biblische Texte, verläßt aber im Aufbau der Dogmatik die bis dahin feststehenden Lehrstücke. Sein Grundgedanke ist, daß sich in Adam und Christus zwei korrespondierende Gestalten gegenüberstehen, der eine als Anfänger einer abwärts führenden Geschichte, mit dem anderen beginnt eine aufwärts führende Gegengeschichte. In dieser Konzeption hatte weder die Trinitätslehre noch die Zwei-Naturen-Lehre Platz.[101] Trotz der an Ernesti gerichteten Vorrede wurde das Lehrbuch von diesem und vielen anderen heftig kritisiert. Für Teller selbst war es nur ein Durchgangsstadium seiner theologischen Entwicklung, und so war er nicht bereit, sich für die Durchsetzung seiner Gedanken in allzu starkem Maße zu engagieren. Er war inzwischen schon wieder ein Stück weiter in seinen historisch-kritischen Überlegungen. Als die Helmstedter Bürgerschaft wegen der Angriffe auf Teller fürchtete, daß die Studentenzahlen zurückgehen könnten und um die Entfernung Tellers bat, nahm Teller 1768 gern den Ruf nach Berlin als Propst und Oberkonsistorialrat an.

Die Arbeiten der zweiten Phase sind durch die Entwicklung zum Neologen gekennzeichnet, die sich in der Abfassung seines *Wörterbuchs des Neuen Testa-*

[100] Vgl. P. Gabriel, *Die Theologie W. A. Tellers* (1914).
[101] Vgl. Gabriel, S. 4 ff.; Hirsch, *Geschichte* IV, S. 96 f.

ments 1772 niederschlägt. Dieses Buch erreichte bis zum Tode TELLERS 1804 fünf Auflagen und im Jahr 1805 die sechste. Zusammen mit dem ebenfalls in Berlin als Propst und Oberkonsistorialrat wirkenden JOHANN JOACHIM SPALDING, mit dem Hofprediger AUG. FRIEDR. WILH. SACK (seit 1740) und FRIEDRICH SAMUEL GOTTFRIED SACK (1738–1817) wurde TELLER die treibende Kraft in der Kirchenbehörde bei der Reform der Liturgie, des Gesangbuchs und des Religionsunterrichts. Gegen diese Gruppe und gegen diese entschieden aufgeklärt-neologische Theologie wollte dann der preußische Minister für das Geistliche Departement JOHANN CHRISTOPH WÖLLNER 1788 in seinem Religionsedikt einen Damm errichten.

In der Helmstedter Zeit gilt TELLER die Bibel allen Dogmen gegenüber als unbedingte Autorität. Er möchte weder „etwas zu den Worten der *Schrift* hinzutun", noch etwas davontun.[102] Seine ganze Theologie sollte „eine deutliche Erklärung der Bibel sein" und „TELLER möchte zu den wenigen Rechtschaffenen gehören, die die allein verständliche Sprache der Bibel die Sprache ihres Systems sein lassen".[103] Er hält an den biblischen Wundern als historischen Ereignissen fest[104] und ist von der Existenz und Wirkung böser Engel überzeugt.[105] Daneben sieht er in der Erfahrung und im Verstand Erkenntnisquellen dafür, zu bestimmen, was göttliche Wahrheit ist. Mit der Aussage, daß „nur die hellen, der ratio zugänglichen Stellen ... Einfluß auf die Bildung der christlichen Lehre haben"[106], rückt er von der unbedingten Autorität der Bibel ab.

Die typisch aufgeklärte Hochstimmung seiner Zeit kommt in der zweiten Wirkungsphase TELLERS in Berlin schnell zum Tragen. Danach steht „das Vollkommene nicht am Anfang der geschichtlichen Bewegung, sondern an ihrem Ende".[107] Daher zeigt sich TELLER davon überzeugt: „Der Christ des achtzehnten Jahrhunderts, zu einer ordentlichen großen, zahlreichen Nation aufgewachsen, müße um etwas vieles weiter seyn, als Juden und Heyden, da sie sich erst zu einem eignen Christenvolk sammelten."[108] Theologisch führt TELLER in dieser Zeit immer konsequenter den Gedanken aus, daß das Christentum eine natürliche, vernunftgemäße Religion sei. Daß er nicht völlig zum Naturalisten wurde und ganz auf den Christennamen verzichtete, lag hauptsächlich daran, daß TELLER von seinem Charakter her eine vermittelnde Persönlichkeit und durch seine lange kirchliche Praxis gegenüber radikalen Lösungen kritisch eingestellt war.[109] So kann noch eine dritte Phase im Schaffen TELLERS unterschieden werden, der Versuch, das aufgeklärte Christentum zu verkirchlichen.[110]

Viele der schon bei SEMLER ausgeführten Gedanken sind auch für TELLER wichtig, z. B. die Abwertung des *Alten Testaments*[111] oder die Verkürzung der Glau-

[102] Vgl. GABRIEL, S. 6.
[103] GABRIEL, S. 8: Zitat aus TELLER, *Lehrbuch*, S. 23. 50. Vorrede S. a4.
[104] Vgl. GABRIEL, S. 19. 26.
[105] Vgl. GABRIEL, S. 27: Zitat aus TELLER, *Lehrbuch*, S. 71 f.
[106] Vgl. GABRIEL, S. 13: Zitat aus TELLER, *Lehrbuch*, S. 169.
[107] GABRIEL, S. 22.
[108] TELLER, *Wörterbuch* ³1780, Vorrede S. XIV. XXXIX. Zu den Vollkommenheitsvorstellungen von TELLER siehe auch KRAUSE, S. 41.
[109] Vgl. GABRIEL, S. 61 ff. [110] GABRIEL, S. 61.
[111] Immerhin begegnen bei TELLER nicht in der Weise antijüdische Argumente wie bei SEMLER.

bensaussagen auf einige wenige Fundamentalartikel. Person und Werk Christi werden noch stärker als bei SEMLER auf eine heilsame Lehre reduziert. So kann TELLER in der Vorrede seines *Wörterbuchs*[112] zusammenfassen, was der Kern des reifen Christentums ist: „Was sollte es seyn, selbst nach dem eignen ersten Unterricht seines hohen Stifters? Solle es etwas anders seyn, als die beste Weisheitslehre zu einer immer höher steigenden Glückseligkeit; mithin vielleicht unser Unterricht damit anfangen, womit die Apostel und Christus selbst den ihrigen endeten?" Schließlich bedient sich auch TELLER zur Erklärung des *Neuen Testaments* der Akkomodationstheorie und der Unterscheidung zwischen der Lehre und Lehrart der Apostel und Jesu. Die Lehre ist festzuhalten, während die Lehrart um des heutigen aufgeklärten Hörers willen verändert werden muß.[113] Ein Grund für die Abfassung seines *Wörterbuchs* ist es denn auch, die Übersetzung der Bibel, genauer des *Neuen Testaments*, in die Sprache der Zeit für den Prediger und gebildeten Laien zu ermöglichen. Von diesem Ansatz her die Bibel auszulegen, bedeutete in der Praxis häufig eine radikale Umdeutung des Textes, wessen TELLER sich aber wohl nicht bewußt war. Ein treffendes Beispiel für sein „Auslegungsgesetz, *Schrift* aus *Schrift* zu erklären"[114], ist die Feststellung: „an ... Jesum glauben ... heiße, sein Wort halten, sein Freund seyn, und thun, was er gebiete"[115]. Was sich mit solchen vernünftigen Umschreibungen nicht wiedergeben läßt, hat die Frommen nichts anzugehen, weil es zur Theologie als Wissenschaft gehört. Wichtig allein ist die Religion Jesu, die der Laie „schon in den zehn, zwanzig klaren und körnigen Sprüchelgen zusammengezogen findet, die sein Schatz im Leben und sein Trost im Tode sind".[116] TELLER unterscheidet also wie SEMLER zwischen Religion und Theologie; erstere geht alle Gläubigen an, letztere nur die Gelehrten.[117]

Unmißverständlich klar ist für TELLER, daß es „in einer schon christlichen Nation keine totale Rechtfertigung" mehr geben braucht[118] und daß unter diesem Begriff „das dem Menschen wieder zugewendete göttliche Wohlgefallen" zu verstehen sei.[119] „Rechtfertigung für eine schon längst in ihren Vorfahren begnadete Christennation" muß demnach nicht weiter stattfinden.[120] Von Sünde im eigentlichen Sinn kann TELLER folglich auch nicht mehr sprechen. Er geht davon aus, daß es „die wirklich guten Menschen, welche sagen können: Nun halte ich, o Gott, dein Wort; verzeihe mir nur die verborgenen Fehler!"[121] gibt. In der Vorrede zur 2. Auflage des *Wörterbuchs* 1773 schreibt TELLER lapidar: „das Wort Gottesfurcht: Ich verwerfe es ... es sey unbiblisch ..."[122]

[112] TELLER, *Wörterbuch* ³1780, Vorrede S. XXXII.
[113] Vgl. TELLER, *Wörterbuch* ³1780, Vorrede S. XVII ff.
[114] TELLER, *Wörterbuch* 1772, Vorrede S. XXII.
[115] TELLER, *Wörterbuch* 1772, Vorrede S. XXIV f.
[116] TELLER, *Wörterbuch* 1772, Vorrede S. XVII.
[117] Vgl. GABRIEL, S. 53 f.; TELLER, *Wörterbuch* ³1780, Vorrede S. LX f.: „... daß Religion und Theologie ... unendlich weit voneinander unterschieden sind."
[118] TELLER, *Wörterbuch* ³1780, Vorrede S. XXXVIII.
[119] TELLER, *Wörterbuch* ³1780, Vorrede S. XXXIX.
[120] TELLER, *Wörterbuch* ³1780, Vorrede S. XL. [121] TELLER, *Wörterbuch* ³1780, Vorrede S. XLI.
[122] Siehe Wiederabdruck dieses Vorworts in TELLER, *Wörterbuch* ³1780, S. LXXXIV.

Bei all dieser Sicherheit, auf dem Weg der vollkommenen Erkenntnis schon nahezu am Ziel zu sein, verwundert dann schließlich ein Satz am Ende dieser Vorrede. Nachdem er versichert hat, daß er als Ausleger sich in die Situation derer, die reden, und der Angeredeten zu versetzen hat - und dazu dienen dann alle vielfältigen historischen und sprachlichen Kenntnisse -, meint TELLER: „Aber das ist eben die verzweifelte Täuschung, daß man bey dieser Gedankenversetzung doch sein ganzes Ich wieder mit nimmt, die Gegend verändert, aber seine Denkungsart, Sitten und Gebräuche beybehält."[123] Sollte TELLER doch auch gespürt haben, wie stark er seine eigenen Denkvoraussetzungen in die Texte hineinträgt und sich in keiner Weise selbst von den Texten in Frage stellen lassen kann?[124]

Bei der Auseinandersetzung Oetingers mit TELLER in seinem eigenen *Wörterbuch* geht er etwa dreißig Mal auf ihn ein, vor allem in der Vorrede und im ersten Teil seines Werkes. Einige Artikel heben sich besonders heraus: „Abendmahl, Besessene, Bund, Engel, Fülle, Geist, Himmel, Satan, Zorn."

Eine typische Umdeutung und Verkürzung des Sinnreichtums biblischer Begriffe ist in TELLERS Artikel „Licht" zu finden. Dort führt er einige aufklärerische Lieblingsbegriffe an, wie Unterricht der Religion, Glückseligkeit und Erkenntnis, die alle wahre gute Lehre verschafft.[125] Für TELLER ist die Rede von Gottes Zorn weder „sprachrichtig" noch „anständig", daher soll dieses Wort in allen Verbindungen mit Gott durch „Strafe" übersetzt werden.[126] Wenn man dann aber im Artikel Strafe nachschlägt[127], wird auch da die „Vorstellung von einem wirklich strafenden Gott abgelehnt. Gott straft nicht im eigentlichen Sinne, Gott belehrt, Gott ermahnt."[128]

Der Gegensatz zu Oetinger ist evident. Er versteht den Satz „Gott ist Licht" nicht nur sittlich, sondern physisch; ebenso nimmt er die Stellen vom Zorn Gottes „realiter, nicht idealiter" (DEGHAYE).

Drei Artikel im *Wörterbuch* TELLERS stehen im Zusammenhang mit dem sogenannten Teufelsstreit der „Aufklärungstheologen": „Besessen, Engel, Satan". Schon SEMLER kämpfte energisch gegen eine Teufelslehre, und TELLER führte den Kampf fort. „Die gesamten Vorstellungen von Satan und seinem Reiche gelten ihm dabei als Teil der Spekulationen, welche die Juden seit dem babylonischen Exil unter dem Einfluß ihrer fremden Umgebung ausgebildet haben."[129] Da TELLER in seinem *Wörterbuch* angetreten ist, „das Orientalisch-Jüdische von den neutestamentlichen Lehren abzustreifen", kann er die Lehre vom Satan unter Hinweis auf deren historische Wurzeln abtun und sie aus den fundamentalen Re-

[123] Siehe Wiederabdruck dieses Vorworts in TELLER, *Wörterbuch* ^{3}1780, S. LXXV f.

[124] Vgl. GABRIEL, S. 43 mit Anmerkung 8 und 9. GABRIEL nimmt wohl zu Recht an, daß TELLER gerade bei sich selbst nicht die Möglichkeit einer Täuschung vorsieht. Einer solchen Gefahr unterliegen offenbar nur die anderen!

[125] Vgl. TELLER, *Wörterbuch* 1772, S. 263-265.

[126] TELLER, *Wörterbuch* 1772, S. 389.

[127] TELLER, *Wörterbuch* 1772, S. 344 f.

[128] DEGHAYE, S. 71. TELLER allerdings nennt im Artikel „Strafen" keine Belegstelle, die eine Verbindung von Gott und Strafe gibt, es sind lediglich die Lehrer und Gemeindevorsteher angesprochen.

[129] TELLER, *Wörterbuch* 1772, S. 41.

ligionsweisheiten ausscheiden. Wie die meisten Neologen lehnt er die Vorstellung von Teufel und Dämonen völlig ab als Aberglauben. Im Artikel „Besessen, Besessener" weist er zunächst darauf hin[130], daß bei den Juden erst nach der Rückkehr aus Babel „ein vorher ganz unbekanntes und ungeglaubtes System von den bösen Geistern" nachweisbar ist. Jesus selber habe nie explizit zu diesen Vorstellungen sich geäußert, sondern begnügte sich, die Menschen zu heilen, ging aber nicht auf deren „unrichtige Einbildungen" ein.[131] Ähnlich verfährt TELLER beim Artikel „Engel".[132] Er vermutet, daß Jesus und die Apostel Engel „aus der jüdischen höheren Philosophie" voraussetzen, ohne dies „zum Wesen der Religion rechnen zu sollen" und ein „nothwendiges Bekenntnißstück" daraus zu machen.[133] Im übrigen bestätige die Annahme der Existenz solcher Wesen durchaus die „Vermuthungen des menschlichen Verstandes", jedoch solle man keine Lehrsätze daraus machen.[134] In den folgenden Einzelauslegungen bestimmter neutestamentlicher Stellen kommt dann wieder deutlich die Haltung TELLERS zum Ausdruck: So ist „Engel" in Röm 8,38 mit ‚Mächtige' wiederzugeben, in 1 Kor 11,10 mit ‚Kundschafter' (oder Spione) der heidnischen Obrigkeit und in 2 Kor 12,7 mit ‚reißender Gicht', in 1 Tim 5,21 mit ‚vornehmste Kirchenbedienstete'. Damit erschöpfen sich die Erklärungen TELLERS zu diesem Begriff. Entsprechend werden auch die Begriffe „Satan, Teufel"[135] abgehandelt. TELLER führt die spekulative Philosophie der Juden an, die eine wirkliche dem Menschen überlegene Macht unter dem Begriffe des Satans annimmt, die Unglück und Krankheit bewirke, was aber weder Jesus noch die Apostel in ihre Anweisungen aufnehmen. Bei ihnen ist Gott die Quelle alles Guten, und sie verweisen „einen jeden unmittelbar auf sich selbst, als seinen eignen Feind"[136].

Solchen nur moralisch-sittlichen Betrachtungen und oberflächlich-leeren Auslegungen TELLERS setzt Oetinger vor allem im Artikel „Satan" seine Sicht entgegen, die die tiefen Dimensionen biblischer Überlieferungen aufzubewahren sucht. Er versteht unter Satan „ein ganzes Reich, eine Sphaere von widerwärtigen zusammenhangenden Kräften, die wider GOtt streiten"[137], wozu auch das Reich der Sünde und der Tod gehören. Die Vielfalt dieser bedrohlichen Mächte entfaltet er weiter im Artikel „Engel"[138], wobei er durchaus schreibt, daß ihm dabei vieles geheimnisvoll bleibe und vieles nur zu vermuten sei.

[130] TELLER, *Wörterbuch* 1772, S. 40–43.
[131] TELLER, *Wörterbuch* 1772, S. 42.
[132] TELLER, *Wörterbuch* 1772, S. 110–113.
[133] TELLER, *Wörterbuch* 1772, S. 110.
[134] TELLER, *Wörterbuch* 1772, S. 110.
[135] TELLER, *Wörterbuch* 1772, S. 328–330.
[136] TELLER, *Wörterbuch* 1772, S. 329.
[137] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 280 f. Es ist nicht zu verwundern, daß auch TELLERS Ausführungen zum entgegengesetzten Begriff „Reich Gottes" nichts mehr von den umgreifenden, alle Sphären der Welt einbeziehenden Ausmaßen haben.; vgl. TELLER, *Wörterbuch* 1772, S. 317 zu Mt 6,10: „Dein Reich komme – Laß die neue Religionsverfassung weit und breit bekannt und angenommen werden."
[138] OETINGER, *Wörterbuch*, S. 96–99.

Mit dem biblischen Begriff der Versöhnung kann TELLER von seiner Sicht her kaum noch etwas anfangen, um so wichtiger ist er für Oetinger, denn darin liegt die Überwindungsmöglichkeit der Macht des Bösen. Wenn man diese aber bestreitet, muß auch nichts mehr überwunden werden.[139] Zwar nennt TELLER Versöhnung „eine Wiedervereinigung der Menschen mit Gott durch Christum"[140] und die Verknüpfung mit Jesu Opfertod, aber man merkt deutlich, daß er hier Tradition referiert, die für ihn nicht mehr gefüllt ist. Es bleibt übrig, daß Gott „die vorigen Sünden nicht zurechnen wolle" und die Strafe wegfalle, so daß weitere Sündopfer unnötig seien.[141]

Die Auseinandersetzung Oetingers mit TELLER bleibt ohne Erwiderung. In den verschiedenen Auflagen seines *Wörterbuchs* geht TELLER mit keiner Silbe auf die programmatische Kampfansage Oetingers ein. War Berlin einfach zu weit weg von Württemberg oder fühlte sich der Oberkonsistorialrat so sicher und unangefochten im Kreise der Berliner Gesinnungsgenossen, daß er es wohl nicht nötig hatte, auf das Werk eines Anonymus einzugehen? Immerhin antwortet TELLER aber auf ein ebenfalls anonym erschienenes Schreiben eines öffentlichen Lehrers, das auch Oetinger in seiner Vorrede (S. 9 f.) erwähnt.[142] Die eigentliche Auseinandersetzung zwischen der von Oetinger und von TELLER vertretenen Theologie blieb damit späteren Generationen überlassen.

[139] Vgl. OETINGER, *Wörterbuch*, S. 345 f., wo Oetinger TELLER ausdrücklich kritisiert.

[140] TELLER, *Wörterbuch* 1772, S. 365.

[141] TELLER, *Wörterbuch* 1772, S. 365.

[142] *Schreiben an den Herrn Propst und Oberconsistorialrath Dr. Wilhelm Abraham Teller, in Berlin wegen seines Wörterbuchs des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre, von einem öffentlichen Lehrer der heiligen Schrift.* Leipzig 1773. Der Titel von TELLERS Antwort lautet: WILHELM ABRAHAM TELLER, *Antwort, die für den ungenannten Verfasser des nun über sein Wörterbuch an ihn abgedruckten Schreibens bestimmt war.* Berlin 1773.